

دكتور مراد وهبة

قصة الفلسفة

اقرأ



RESEARCH & INFORMATION

مكتبة الإسكندرية

Bibliotheca Alexandrina



0159663

اقرأ

تصدراً أولاً كل شهر

[٣٠٥] ١٥ أبريل - ١٩٨٥

رئيس التحرير صلاح منتصر

دكتور مراد وهبة

قصة الفلسفة

الطبعة الثالثة



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

تعريف بالكتاب

قصة الفلسفة هي قصة البحث عن المطلق

ونسأل : ما الفلسفة ؟ وما المطلق ؟

الفلسفة ، في أصلها اليوناني ، تعني حب الحكمة . فيقال

فيلوسوفس ، باليونانية ، أي محب للحكمة

الفيلسوف إذن ليس حكيماً ، هو مجرد عاشق للحكمة

لماذا ؟

لأن الله وحده هو الحكيم ، في رأى فيثاغورس واضع

لفظ فلسفة إذ قال : « لست حكيماً فإن الحكمة لا تضاف لغير

الآلهة ، وما أنا إلا فيلسوف »

والله « مطلق » بمعنى أنه موجود قائم بذاته ، وليس قائماً

بموجود آخر

والذى يقوم بذاته لا بد أن يكون « بسيطاً » وليس مركباً

من أجزاء . إذ لو كان مركباً لاستلزم موجوداً آخر يكون سبباً

في تركيب أجزائه

البسيط إذن واحد بالضرورة

غير أننا لا نفهم معنى « الواحد » إلا في مقابل « الكثير » ،

ومعنى « المطلق » إلا في مقابل « النسبي »

ونسأل : وما الصلة بين المطلق والنسبي ؟

سؤال فلسفي الجواب عنه يحكى قصة الفلاسفة

مراد وهبه

العصر اليونانى

قصة الفلسفة ، كآية قصة ، تقع فى الزمان والمكان

الزمان : القرن السابع قبل الميلاد

المكان : بلاد اليونان ، وبالأخص جزيرة أيونية

وجزيرة أيونية مشهورة ببحريتها وتجاريتها ، إذ هى تقع عند البحر الأسود . أهلها فى حاجة إلى معرفة سريان الأفلاك من أجل الهداية فى البحر ، والطدمائية من طغيان البحر

وفى ملطية إحدى مدن هذه الجزيرة ظهر أول الفلاسفة طاليس (٦٢٤ - ٥٤٧ ق.م) . رحل إلى مصر وبابل وأخذ عن حكماؤها علم الهندسة ، ثم عاد إلى مدينته ووضع تقويماً للملاحين من أهل وطنه ضمنه إرشادات فلكية وجوية

غير أن حكمته لم تقف عند حد العلم التطبيقي بل تعدته إلى العلم النظرى فأسس علماً للهندسة يقوم على الاستدلال العقلى ومن غير حاجة إلى إجراء تجارب إلا فى القليل . فارتأى أن المثلث المرسوم مثلث قائم الزاوية . وتنبأ بكسوف الشمس الكلى الذى

وقع في ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ق.م ومن أجل هذا التنبؤ أصبح
من « الحكماء السبعة » في اليونان .

ودارت في رأسه فكرة عن « المطلق »

ونسأل : ما الفكرة ؟ وكيف تكونت ؟

ارتأى طاليس ، بتأثير من الطبيعة المحيطة ، أن الماء أصل
الأشياء . فقد كانت ظروف الحياة في اليونان تعتمد على وجود
الماء . ويلخص أرسطو مذهب طاليس كتابه « ما بعد
الطبيعة » : « يقول طاليس بأن المبدأ هو الماء (وهذا هو السبب
في قوله إن الأرض تطفو فوق الماء) . ولا ريب في أن الذي
أدى إلى هذا الاعتقاد ملاحظته أن جميع الأشياء تتغذى من
الرطوبة ، وأن الحار نفسه ينشأ عنها ويحيا بها (لأن ما تنشأ
عنه الأشياء هو مبدؤها) . وهذه الملاحظة هي التي جعلته يأخذ
بهذا التصور ، وكذلك ملاحظة أخرى هي أن بذور جميع
الأشياء رطبة بالطبع . ويذهب البعض إلى أن قدماء الكونيين
الذين وجدوا قبل زماننا بعهد طويل كانوا أول من فكروا في
الآلهة وتصوروا الطبيعة على هذا النحو . فهم يجعلون أقيانوس
وتيثس أصليين للكون ويجعلون الآلهة تحلف بالماء الذي يسميه
الشعراء سيتكس »

الماء إذن هو المطلق عند طاليس

غير أن المطلق ، ها هنا ، يكاد يكون مطابقاً للنسبي .
ولهذا لا بد للفيلسوف أن يتجاوز فكرة الماء ، وقد تجاوزها
بالفعل تلميذه أنكسيمندريس (٦١١ - ٥٤٥ ق.م)

راح يسأل نفسه : إذا كان الماء هو الأصل فالإنسان لا
يمكن أن يكون قد وجد كما هو عليه الآن . أغلب الظن أنه كان
سمكة . يقول : « إن الناس نشأت في داخل الأسماك ، وبعد أن
تربوا فيها كالقرش (كلب البحر) وأصبحوا قادرين على حماية
أنفسهم ، قذف بهم أخيراً على الشاطئ وضرَبوا في الأرض »
ومن ثم دارت في رأس فيلسوفنا هذا فكرة « التطور »

ويسأل : وماذا يعنى التطور ؟

يجيب فيقول إنه يعنى التغير ، والتغير يفيد الحركة
كل شيء إذن في حركة

والنتيجة أن الماء ليس هو الأصل . فهو لا بد متغير
وهو بالفعل يتغير فيتحول إلى بخار بفعل النار . والبخار يتحول
إلى تراب

لدينا إذن أصول أربعة أو « أسطقسات » أربعة على حد

التعبير اليوناني : الماء والهواء والنار والتراب . ويرى أنكسيمندريس أنه من الأفضل القول بأن هذه الأسطقات إن هي إلا أشكال لمادة غير متناهية

يقول : « إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء ليس ماء ولا شيئاً من العناصر المعروفة ، بل مادة مختلفة عنها ، لا نهاية لها ، وعنها تنشأ جميع السماوات والعوالم . . . واللا نهائي دائم أزلي ونخالد لا يفنى »

المطلق إذن ، عند أنكسيمندريس ، هو اللا نهائي والمطلق ، هاهنا ، لا يطابق النسبي كما هو الحال عند طاليس ، ذلك أن مطلق أنكسيمندريس يجاوز الواقع لأنه لا يساويه . وفي رأينا أن هذه المجاوزة تتم بفضل عملية عقلية تسمى عملية « التجريد » . والتجريد يستند إلى « التعميم » . والتعميم يفيد استبعاد ما هو مختلف والاكتفاء بما هو متشابه . ونحن نعثر على المختلف في مجال الأشياء الحسية الجزئية ، ونعثر على المتشابه في مجال « المعاني الكلية »

ومن بعد أنكسيمندريس أتى أنكسيانس (٥٨٨ - ٥٢٥ ق.م) راح يتأمل الحركة التي من شأنها أن تتحول مادة إلى أخرى فارتأى أن هذه الحركة هي محصلة التخلخل والتكاثف .

يتخلخل البخار فتكون النار ، ويتكاثف فيكون الماء ثم التراب .
ومعنى ذلك أن البخار أى الهواء هو أصل الأشياء ، أى المطلق
يقول : « عنه (أى الهواء) تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التى تكون
والتي كانت والتي سوف تكون ، وعنه تتولد الأشياء الأخرى »
انتهى هؤلاء الفلاسفة الثلاثة إلى تقرير مسألتين : المسألة
الأولى أن الأشياء فى تغير ، والمسألة الثانية أن الأشياء ، رغم
تغيرها ، ترتد فى النهاية إلى أصل واحد . والتناقض بين المسألتين
واضح . إذ أن الواحد لا يتغير لأنه بسيط ، والذى يتغير ينبغى
أن يكون مركباً

والذى كشف عن هذا التناقض فيلسوف رابع هو هرقليطس
(٥٤٤ - ٤٨٣ ق.م) . آخر الفلاسفة المعروفين بالأيونيين
وأكبرهم . أمضى حياته فى حل هذا التناقض . والحل إما أن
يكون بإلغاء التناقض وإما بالإبقاء عليه
وإلغاء التناقض إما أن يكون بالاكتفاء بالواحد ، وإما أن
يكون بالاكتفاء بالتغير

والاكتفاء بالواحد إنكار للتغير وهو صفة جوهرية فى
الأشياء . وهرقليطس ، له فى هذا الشأن ، شذرة ماثورة :
« لست أرى إلا التحول والتغير . لا تخذعوا أنفسكم ، ولا تلوموا

حقيقة الأشياء بل لوموا قصر نظركم إن ظننتم أنكم تبصرون
أرضاً ثابتة في بحر الكون والفساد . أنتم تخلعون على الأشياء
أسماء ، وكأنما هي ستبقى إلى الأبد . ولكن النهر الذي تنزلون
فيه للمرة الثانية ليس هو نفس النهر الذي نزلتم فيه أول مرة «
والاكتفاء بالتغير ضد العلم ، إذ العلم ، عند هرقليطس ،
يقوم في المعاني الكلية ، أما الجزئي فليس موضوع علم لأنه
« لا يثقف العقل »

ليس أمامه إذن إلا الإبقاء على التناقض
كيف السبيل إلى ذلك ؟

السبيل إلى ذلك استبعاد القول بأن العالم يصدر عن مبدأ
بسيط . والسبب في هذا الاستبعاد هو أن الصدور يعني التطور ،
والتطور ينطوي على ما هو مركب وليس على ما هو بسيط .
ومن ثم يختار هرقليطس النار كمبدأ أول
ونسأل : لماذا النار ؟

لأنها أكثر الأشياء تغيراً ؟

أبداً . . لسبب بسيط هو أن هرقليطس لا يقصد النار التي
ندركها بالحواس ، بل يقصد ناراً إلهية لطيفة جداً ، نسمة حارة
حية عاقلة أزلية أبدية يعثر بها ومن فتصير ناراً محسوسة ، ويتكاثف

بعض النار فيصير بحراً ، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً ،
وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة تتراكم سحبا فتلهب
وتنقدح منها البروق وتعود ناراً

هذه النار هي الله « الله نهار وليل ، شتاء وصيف ،

حرب وسلم ، وفرة وقلة »

هذه المعاني قد تبدو غامضة ، وهي بالفعل كذلك .

ولهذا سمي هرقليطس « بالمعتم » وغلبت عليه هذه التسمية جيلا
بعد جيل . وهو يقول عن نفسه : « إنه لا يفصح عن الفكر ولا
يخفيه ، ولكنه يشير إليه »

وأى فكر يريد أن يشير إليه ؟

إنه يريد الإشارة إلى أن الصراع أبو الأشياء وملكها . يجعل
البعض آلهة وأبطالاً ، ويجعل البعض الآخر بشراً ، ويحيل
البعض عبيداً ، كما يجعل غيرهم أحراراً

غير أن الصراع بين الأضداد يكشف عن العدالة الكامنة
وراءه ، وعن قانون يحكمه ، يسميه هرقليطس « اللوغوس »

وما معنى اللوغوس ؟

معناه العقل

وماذا يقول هذا العقل أو هذا اللوغوس ؟

يقول إن الواحد هو الكل ، أو الكل هو الواحد . كلاهما مرتبط بالآخر في تجانس ، انسجام متبادل ، وكلاهما متفق ومختلف في آن واحد . ولن نتبين العلاقة بينهما حتى نفهمها فهماً « ديالكتيكياً »

وماذا يعنى الديالكتيك ؟

يعنى رفض الحمود عند حالة واحدة ، أو عند طرف واحد ، بل يعنى التحرك دائماً من حالة إلى حالة ، ومن طرف إلى طرف « الصراع » إذن مولد للديالكتيك

والديالكتيك يحكمه قانون

والقانون من صنع « اللوغوس » ، أو هو اللوغوس

وبذلك يمكن تأسيس العلم

ومن بعد هرقليطس انفتح الطريق للعقل والقانون . وكان أنكساغوراس (٥٠٠ - ٤٢٨ ق.م) من أوائل السائرين في هذا الطريق . يقرر في البداية أن الأشياء متباينة في الظاهر ومتشابهة في الباطن . والسبب في التشابه هو أن الأجسام تنهى ، بعد تحليلها ، إلى أجزاء متشابهة يسميها فيلسوفنا « الطبائع الأولى » . أما السبب في التباين فردود إلى زيادة عدد الطبائع الأولى أو نقصانها

والطبائع الأولى ليست متحركة من تلقاء ذاتها
إذن هي في حاجة إلى محرك يحركها
وهذا المحرك ماذا يكون ؟
إنه لن يكون الصدفة
لماذا ؟

لأن أنكساغوراس يرى أن ما يحدث لا بد أن يكون له
علة ، أى يحدث طبقاً لقانون
ثم إنه لن يكون القدر . لماذا ؟
لأن القدر ، في رأى فيلسوفنا ، لفظ أجوف اخترعه الشعراء
إذن ماذا يكون ؟

إنه العقل ، محرك الطبائع الأولى . يقول عنه أنكساغوراس
إنه « يحكم نفسه بنفسه ، ولا يمتزج بشىء ، ولكنه يوجد وحده
قائماً بذاته . ذلك أنه لو لم يكن قائماً بذاته ، وكان ممتزجاً بأى
شىء آخر ، لكان فيه جزء من جميع الأشياء ما دام ممتزجاً
بشىء آخر ، إذ في كل شىء جزء من كل شىء . ولو أن
الأشياء كانت ممتزجة بالعقل لحالت بينه وبين حكم الأشياء ،
كما يحكم نفسه . ذلك أن العقل ألطف الأشياء جميعاً وأنقاها ،
عالم بكل شىء ، عظيم القدرة . ويحكم العقل جميع الكائنات

الحية كبيرها وصغيرها . والعقل هو الذى حرك الحركة فتحركت
 الأشياء الحركة الأولى . وبدأت الأشياء تتحرك من نقطة صغيرة .
 ولكن الحركة الآن تمتد إلى مساحة أكبر ، ولا تزال تنتشر .
 والعقل يدرك جميع الأشياء التى امتزجت وانفصلت وانقسمت .
 والعقل هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء التى كانت ،
 والتى توجد الآن ، والتى سوف تكون . وكذلك هذه الحركة التى
 تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم ، والهواء والأثير
 المنفصلين عنها . هذه الحركة هى التى أحدثت الانفصال ،
 فانفصل الكثيف عن المتخلخل ، والحر عن البارد ، والنور
 عن الظلمة ، اليابس عن الرطب . وكانت هناك أشياء كثيرة
 فى أشياء كثيرة . ولا ينفصل أو يتميز شئ عن شئ انفصالا
 أو تمييزاً مطلقاً ، ما عدا العقل . العقل كله متشابه ، كبيره
 وصغيره »

معنى هذا النص فى عبارة موجزة أن العقل ، عند فيلسوفنا
 هذا ، هو المطلق . والمطلق ها هنا ، مفارق للنسبي ، أى
 ليس مخالطاً له أو ممتزجاً به

ولكن يؤخذ على أنكساغوراس أن مفارقة المطلق للنسبي
 يمتنع معها تفسير ما يحدث « فى » الموجودات ، وفيما « بينها »

وعند اليونان قول مأثور : « إن الشبيه لا يدرك إلا الشبيه »
 ومعنى ذلك أن الطبائع الأولى لا بد أن تكون عاقلة حتى يمكن
 أن يحركها العقل . وإذا سلمنا بأنها عاقلة ترتب على ذلك أنها
 تتحرك من تلقاء ذاتها ، وأنها ليست في حاجة إلى عقل مفارق لها
 وهذه المؤاخذة قد فطن إليها ديموقريطس (٤٦٠ — ٣٧٠ ق.م)
 فاستبعد القول بالعلة المفارقة ، أى الخارجة عن الطبائع
 الأولى . وأطلق على هذه الطبائع اسم الذرات . عددها غير
 متناه ، ثم هى غير منقسمة ، وغير محسوسة لتناهيها فى الدقة .
 تتحرك من تلقاء ذاتها . إذن هى ليست فى حاجة إلى سبب
 آخر غيرها ليحركها

ومن ثم يشير ديموقريطس سؤالا :
 هل الكون كله ذرات ، أى ملاء ؟

يجيب بالنفى

لماذا ؟

لأن اعتبار الكون كله ملاء يمنع الذرات من الحركة .
 والذرات تتحرك بالضرورة . إذن الكون فيه خلاء حتى يسمح
 بحركة الذرات

وحركة الذرات على نحوين :

نحو خاص بحركة الذرات الأولى في الحلاء
 ونحو آخر خاص بحركة الذرات من أجل تكوين العالم .
 الحركة الأولى أفقية فيها تصطدم الذرات بعضها ببعض
 فيتكون عن هذا التصادم الحركة الثانية ، وهي حركة دائرية أو
 على شكل دوامة . وهذه الحركة الدائرية هي التي يحدث عنها
 هذا الوجود

ونسأل : ما الذي يدفع الذرات إلى الحركة
 جواب ديموقريطس أن لا شئ ء
 إذن الذرات هي أصل الموجودات
 ومن ثم فإن المطلق لم يعد واحداً ، بل هو كثير بالضرورة .
 بحكم أن الذرات كثيرة . وعندئذ يصبح المطلق نسبياً
 والملاحظ أن الهزة التي أصابت المطلق في عصر ديموقريطس
 قد أصابت النظام الاجتماعي السائد . فقد كانت الطبقة الحاكمة
 هي طبقة ملاك الأرض . أما الطبقة التي كانت تطمع في
 الحكم فهي طبقة التجار والصناع اليدويين . والتجارة أو الصناعة
 إنما تتميز بالحركة دون الثبات وذلك على الضد من الزراعة .
 ولهذا كان لا بد من إدخال تعديل على « المطلق » الذي كان
 سائداً في ذلك العصر بحيث يمكن أن يتلاءم مع أيديولوجية

الطبقة الصاعدة ، طبقة الصناع والتجار
غير أنه يؤخذ على هذا التعديل الذي أصاب المطلق أنه
أدى إلى إلغاء المطلق ذاته

ومن شأن الطبقة الصاعدة ، طبقة التجار والصناع ، أن
تمجد التنافس بين الأفراد ، فنشأت الحاجة إلى تعلم الخطابة
وأساليب الجدل . ومن أجل ذلك ظهر السوفسطائيون . واسم
« سوفيست » يدل في الأصل على المعلم ، وبنوع خاص على
معلم البيان . وكان السوفسطائيون يفاخرون بتأييد القول الواحد
ونقيضه على حد سواء ، ومن كانت غايته هذه فالحقيقة ،
عنده ، نسبية وليست مطلقة ، نفعية وليست نزيهة

من أئمة السوفسطائية اثنان هما بروتاغوراس (٤٨٠ -

٤١٠ ق.م) وغورغياس (؟ - ٣٧٥ ق.م)

بروتاغوراس تتلمذ لديموقريطس ، ونشر كتاباً أسماه
« الحقيقة » . الفكرة المحورية فيه أن « الإنسان مقياس الأشياء
جميعاً » يقول : « أليس يحدث أن هواء بعينه يرتعش منه
الواحد ولا يرتعش منه الآخر ، ويكون خفيفاً على الواحد ،
عنيفاً على الآخر ؟ فإذا عسى أن يكون في هذا الوقت الهواء
في ذاته ؟ هل نقول إنه بارد أم نقول إنه ليس بارداً ؟ أم نسلم

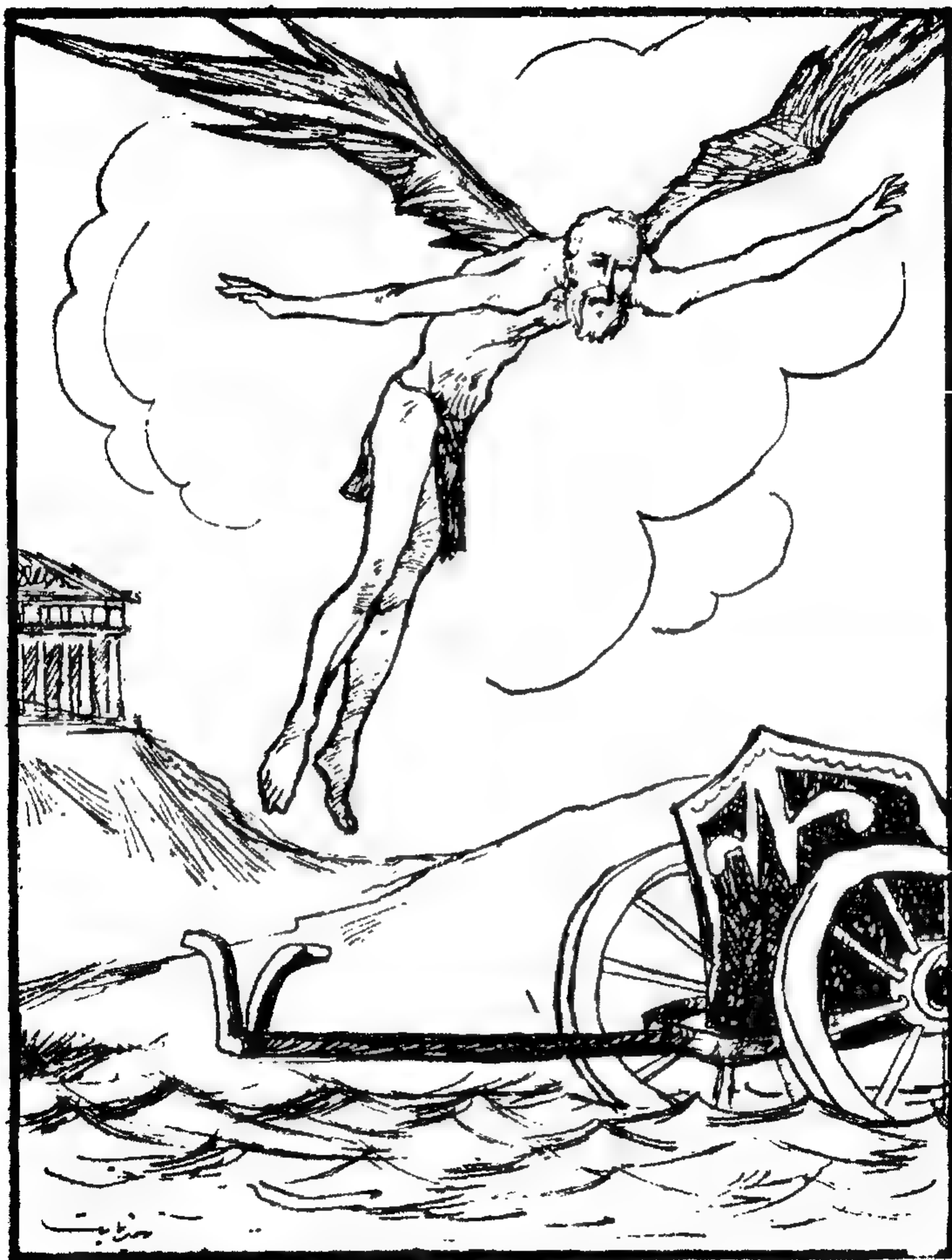
أنه بارد عند الذى يرتعش ، وأنه ليس يبارد عند الآخر ؟ »
 أما غورغياس فقد ألف كتاباً فى « اللاوجود » يدور على
 ثلاث قضايا :

الأولى : لا يوجد شىء . فاللاوجود غير موجود لأنه لا وجود.
 والوجود غير موجود كذلك ، إذ لو كان موجوداً فيجب إما أن
 يكون أزلياً أو مخلوقاً . فإن كان أزلياً فهو لا متناه . ولكنه محوى
 فى مكان إذن فهو متناه . وهذا يناقض كونه لا متناهياً . الوجود
 إذن ليس أزلياً .

وإن كان مخلوقاً فقد حدث بفعل موجود أو بفعل غير موجود .
 الفرض الأول باطل لأن الوجود ، عندئذ ، يكون موجوداً فى
 الموجود الذى أحدثه ، ومن ثم فهو قديم . والفرض الثانى ممتنع .
 والامتناع واضح الوجود إذن ليس مخلوقاً .

الثانية : إذا كان هناك شىء فالإنسان قاصر عن إدراكه .
 ذلك أنه إذا لم تكن المعانى العقلية حقائق فلا يمكن أن تُعقل
 الحقيقة . وكثير من الأشياء التى تكون موضوع الفكر ليست
 حقيقية . فنحن قد نتصور عربة تجرى على الماء ، أو رجلاً له
 أجنحة .

يلزم إذن أن الحقيقة ليست موضوع الفكر ، ولا يمكن



للفكر أن يدركها

الثالثة : إذا فرضنا إمكان إدراك شىء فلا يمكن نقله إلى الغير . ذلك أن الكلام هو طريق الاتصال بين الناس ، وليس الكلام من نوع الأشياء الموجودة أى المحسوسات ؛ فنحن ننقل الكلام فقط لا الأشياء الموجودة . من أجل ذلك إذا وجد شىء وكان مدركاً فلا يمكن الإخبار عنه

والسؤال الآن : ماذا يقصد السوفسطائيون ، وبالأخص بروتاغوراس ، من القول بأن « الإنسان مقياس الأشياء » ؟ هل يقصد الإنسان « من حيث هو فرد » أم يقصد الإنسان « من حيث هو نوع »

إذا كان يقصد أن الإنسان الفرد هو « مقياس الأشياء » فالمعرفة العلمية أمر محال ذلك أن الحكم الذى أصدره على الأشياء يكون مخالفاً للحكم الذى يصدره شخص آخر أما إذا كان يقصد أن الإنسان النوع هو « مقياس الأشياء » فالمعرفة العلمية ، عندئذ ، تكون ممكنة

ولكن يبقى سؤال : ما هى طبيعة هذه المعرفة الممكنة ؟ غير أن هذا السؤال يسبقه سؤال آخر : ما هى طبيعة الإنسان النوع الذى يصدر أحكامه على الأشياء ؟

وراح سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م) يبحث عن الجواب .
ولكنه لم يبحث عنه بمفرده ، وإنما بحث عنه بمعونة الآخرين .
انطلق يجتمع بالناس أينما اتفق ، في الأسواق وعلى قارعة
الطريق ، يسألهم عن هذه الـ « ما » : ما الإنسان ؟ وما القانون ؟
وما الخير ؟

وقيمة سقراط في هذه الصياغة ، في هذه الـ « ما » . وكلنا
هذا الرجل - سقراط عندما نسأل عن الـ « ما »

وصياغة السؤال هامة للغاية ، إذ أن الصياغة السليمة تمهد
للجواب السليم ، أى أن الجواب السليم في السؤال السليم

والسؤال ، على النمط السقراطى ، يؤدي بالضرورة إلى طرح
ما هو جاهز ، واستبعاد ما هو محدد من قبل . الأمر الذى
أثار حفيظة أهل الفكر من المحافظين ، فتآمروا ضده وتقدموا
بعريضة إلى المحكمة يدعون فيها « أن سقراط ينكر آلهة المدينة
ويقول بغيرهم ويفسد الشباب » ومعنى هذه العبارة أن سقراط
ينكر « مطلقاً » موروثاً ، ويدعو إلى « مطلق » جديد . ويظهر
أن هذا المطلق الجديد هو ذلك الصوت الذى كان يقول إنه
يسمعه في نفسه ينهاه عما اعتزمه من أفعال ضارة وهو لا يدري ،
وكان يسميه بالروح الإلهى .

وكانت المحكمة مكونة من خمسمائة واثنين من النوتية والتجار . دافع سقراط عن نفسه ولكنه لم يبسط معتقده في هذا المطلق الحديد بل اكتفى بقوله إن إدارة إلهية أوحى إليه أن يعظ الناس ، ويعلن إلى المحلفين أنه إذا صرف برىء الساحة فلن يغير من معتقده هذا .

يقول لقضاته أثناء محاكمته :

« لو أنكم اقترحتم إخلاء سبيلي بشرط أن أتخلى عن بحث الحقيقة لقلت لكم : إني أشكركم أيها الأثينيون ، ولكنى أؤثر أن أستجيب لطاعة الله الذى أعتقد أنه هبأتى لأداء هذه الرسالة على أن أنصاع لرأيكم . وما دام بين جنبيّ نفس يتردد ، وقوة أشعر بدبيبها فى كيأنى فلن أتوقف عن مزاولة التفلسف ومواصلة التحدث إلى من ألقى من الناس وتكرار القول له : ألا تشعر بالضعة والحجل حين تكلف بالثروة وتتعلق بها ، ولا تحرص على الحكمة ولا تعباً بالحق ولا تعمل على ترقية نفسك . . ؟

إنى لا أعرف ماذا يكون الموت ، وربما كان أمراً طيباً ، فأنا لا أخافه ولا أخشاه . ولكنى واثق من أن توقف المرء عن أداء وظيفته شر لا محالة ، فأنا أؤثر ما يحتمل أن يكون طيباً على ما أعرف أنه شر »

وهذه شيمة أصحاب « المطلق » . لا يخشون الموت بل يؤثرونه على الحياة

وصدر الحكم بأغلبية ضئيلة ، إذ كان يكفي أن ينحاز ثلاثون صوتاً منها للأقلية حتى تتساويا
وماذا تعنى هذه الغالبية الضئيلة ؟

إنها تعنى أن المطلق الموروث فى طريقه إلى الزوال ، وأنه لم يعد صالحاً لمواجهة التطور الاجتماعى

ونسأل : وماذا كان من أمر التطور الاجتماعى فى عصر سقراط ؟
نجيب بأنه كان من أمره التمرد على « المطلق » الراهن ، وكان اسمه الإله هرمس ، رسول الآلهة ، واله الفطنة والفصاحة والدهاء
وما سبب هذا التمرد ؟

يحكى لنا التاريخ نشوب حروب بين أثينا وإسبرطة فى القرن الخامس قبل الميلاد دامت سبعة وعشرين عاماً . وسميت بالحروب الپلويونيزية نسبة إلى بلاد الپلويونيز ، إذ اعتمدت هذه البلاد على المواد الغذائية الواردة من أثينا . وترتب على ذلك أن اعتقدت إسبرطة أن هذا الاعتماد من شأنه أن يمكن أثينا من أن تكون لها السيادة التجارية والسياسية . ومن ثم نشأت الحروب بين أثينا وإسبرطة . ولازم إسبرطة الفوز الحربى . فبدأ تشكك

الأثينيين في قوة آلهتهم على الإطلاق ، وقوة هرمس على التخصيص .
 الأمر الذي دفع بعضاً من الأثينيين إلى تحطيم تماثيل الإله
 هرمس ، وبعضاً آخر إلى عبادة آلهة أجنبية

وماذا يعنى تحطيم تماثيل الإله هرمس أو عبادة آلهة أجنبية ؟
 يعنى أن الإله هرمس لم يعد صالحاً لتوجيه الناس في
 حياتهم ، إذ أنه ترك الأثينيين يقعون في خطأ شنيع وهو الدخول
 في حرب مع الإسبرطيين ، وكان ينبغى أن يمنعهم من هذا
 الفعل الضار .

ولهذا لم يكن سقراط مخطئاً عندما ابتدع إلهاً جديداً وظيفته
 النهى عما يعتزمه الإنسان من أفعال ضارة به . لم يكن إله
 سقراط يدفع إلى الفعل ، وإنما يمنع من الفعل
 وقد حاول أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) تلميذ سقراط
 الأمين أن يبلور أفكار أستاذه عن المطلق ، وقد لازمه طوال
 السنين العشر الأخيرة .

ونسأل : ما الله عند أفلاطون ؟

يقول أفلاطون في محاوره له بعنوان « تيمائوس » أن الله هو
 الصانع ، ودليله على الوجه الآتى :

كل ما يحدث ، فهو يحدث بالضرورة عن « علة »

والعالم حادث

لماذا ؟

لأنه محسوس ، وكل ما هو محسوس فهو متغير ، حادث

والحادث له علة تصنعه ، أى له صانع ، وهو الله

ثم نسأل : كيف يصنع الله العالم ؟

إن الله مثل الصانع لا يخلق المادة التى يصنع منها فنه ، ولكنه

يصوغها على نموذج معين . وهذا « النموذج » هو الله ذاته لأنه

يريد أن يكون كل شىء شبيهاً به

إذن الله علة نموذجية ، أى علة غائية بمعنى أن الأشياء

تتكون بفضل انجذابها نحو الصانع ، ومن حيث « حبها » لهذا

الصانع . ويصل الحب مداه عند الإنسان . ذلك أن النفس

الإنسانية ، فى رأى أفلاطون ، تحركها قوة عظمى هى الحب .

والحب يدل على الحرمان ، فليس أحد يحب ما هو حاصل عليه

وماذا يشتهى الحب ؟

يشتهى الحصول على الجمال حصولاً دائماً

ويسأل أفلاطون : ما الجمال ؟

يجيب بأنه على درجات :

فى أدنى الدرجات يحب الإنسان جسماً جميلاً واحداً . ثم

يدرك أن الجمال الموجود في هذا الجسم شبيه بالجمال الموجود في جسم آخر فيصبح محباً لكل جسم جميل وتخف حدة حبه لجسم واحد

غير أن المحب لن يستقر عند جمال الأجسام لسبيين :
السبب الأول أن جمال الأجسام محسوس ، والمحسوس متغير ،
فهو إذن فان

والسبب الثاني أن صفة الجمال التي ندركها في الأجسام إنما هي في الحقيقة صفة للنفس ، إذ أن النفس تسقط جمالها على الأجسام .

البحمان إذن ليس جمال الأجسام بل جمال النفوس .
وجمال النفوس علام يدل ؟

يدل على أن الجمال معنوي وليس مادياً

وأين نعثر على الجمال المعنوي ؟

نعثر عليه في الفنون والآداب ، أي في مجال التأمل والنظر ،

وليس في مجال الفعل

وفي الحد الأقصى من مجال التأمل والنظر ينكشف للمحب

« جمال أزلي لا يعتريه كون ولا فساد ، ولا زيادة ولا نقصان ،

كما أنه ليس جمالاً في جزء منه وقبحاً في جزء آخر ، ولا جمالاً

من وجه وقبحاً من وجه آخر . ولا جمالاً في نظر قوم وقبحاً في نظر قوم آخرين . ولن يتصور هذا الجمال في هيئة وجه أو يدين أو أى عضو آخر من أعضاء الجسم ، ولا على هيئة قول أو علم أو أى شىء يوجد في شىء آخر سواء أكان كائناً حياً أم أرضاً أم سماء أم ما شئت من الموجودات . بل يتصوره جمالاً في ذاته وبذاته ، فريداً . أزلياً . وكل شىء جميل آخر يشارك فيه . لأن هذه الأشياء الحميلة تزدهر وتذبل . أما الجمال بالذات ، فلا يكون أكثر أو أقل ، بل يظل هو هو بغير زيادة ولا نقصان ولا تغير .

وهذا الجمال بالذات هو جمال مطلق . أى الله . وهكذا يسير أفلاطون في طريق سقراط فيصل إلى إله يخلو من الفعل والذي يستطيع السير في هذا الطريق . عند أفلاطون ، هو الفيلسوف وحده . إذ أن كل همه أن يبقى في مجال التأمل والنظر والمشاهدة . وهذا المجال يخلو من الهوى والانفعال . .

ولهذا يرى أفلاطون أن الفيلسوف هو الكائن الوحيد الذى يصلح أن يكون الحاكم الأكمل . وسلطته مطلقة لأنها تصدر عن سلطة الله . يقول أفلاطون : « إن الله لا يحكمنا مباشرة ، بل بواسطة العقل الذى وهبنا ، فالقوانين التى يقررها العقل

نحاكى قوانين العناية الإلهية »

وهكذا يستجيب أفلاطون لطبيعة التطور الاجتماعى ، إذ أن من شأن التفكك الذى أصاب الشعب الأثينى من جراء الحروب البلو يونيزية أن يدفع المفكرين إلى المساهمة فى إعادة التكامل الاجتماعى . والتكامل ينطوى على حفظ التوازن بين جملة من المتناقضات ، الأمر الذى يلزم منه قوة ردع . وهذه القوة اكتشفها أفلاطون فى القانون الإلهى من حيث هو قانون أزلى ، وحاول أن يفرض هذا القانون على مجتمع متقلب ، وأمة مفككة فأنهى إلى صورة من الحكم المطلق

غير أن الظواهر الاجتماعية والاقتصادية ليس فى الإمكان إخضاعها لقانون مطلق خضوعاً ميكانيكياً ، إذ لا بد من إيجاد تلاحم بين ما هو مطلق وما هو نسبي ، وإلا انتهى الأمر إلى استبعاد أحدهما : إما المطلق وإما النسبي

استبعاد النسبي يلزم منه تجميد حركة التطور الاجتماعى واستبعاد المطلق يلزم منه تحريك التطور الاجتماعى من غير اتجاه وعند أفلاطون ثم استبعاد النسبي ، إذ هو مجرد وهم خيال . وتأويلنا لهذا الاستبعاد هو أن حالة المجتمع الأثينى لم تكن تدعو إلى التفاؤل بل إلى التشاؤم . فقد أسفرت الحروب البلو يونيزية

عن هزيمة أثينا ، وانحطاطها ، وتفوق إسبرطة وتميزها . فغادر أفلاطون أثينا ، ورحل إلى جنوبي إيطاليا ، وهناك سمع بذكره دنيسوس ملك سراقوصة فاستقدمه إليه . غير أن سراقوصة لم تكن أحسن حالا من أثينا . أنكر أفلاطون فيها الفساد فأمره الملك بمغادرة البلاد . ولم يكن أمامه إلا العودة إلى أثينا . وقد ظل يعلم فيها ويكتب إلى أن مات أثناء حرب فيليب المقدوني ضد أثينا .

وجاء أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر ، وأمامه انهيار أثينا

وتساءل : كيف يكون علاج الانهيار ؟
أباهروب من الواقع ، كما فعل أفلاطون ؟
أبدأ . . . بل بتنظيم الواقع
والتنظيم يستند إلى مبدأ كلي ، أي مطلق
المطلق إذن ينبغي أن يرتبط بالواقع
ونسأل : بأي شكل ؟

يجيب أرسطو : بالتماس ، لكي يحرك الله العالم
بيد أن أرسطو يواجه إشكالا جديداً وهو كيف يمكن أن
يحدث التماس والله غير جسمي في حين أن العالم جسمي ؟ وفي

عبارة أخرى نقول : كيف يماس اللامادى المادى
 لم يجد أرسطو إلا جواباً واحداً : أن الله علة غائية ، بمعنى
 أن الموجودات تتخذ من الله غاية لها في حياتها فتعشقه . وعشقها
 هو الذى يدفعها إلى التحرك نحوه ، أى إلى التشبه به . أما هو
 — أى والله — فإنه لا يتحرك . إذ هو إن تحرك كانت حركته
 بمحرك خارجى . كذلك لا يمكن القول بأن الله يستطيع أن يكون
 متحركاً بذاته وليس بفعل محرك خارجى ، لأنه عندئذ ينقسم
 إلى جزء محرك وجزء متحرك ، وبالتالي يكون مركباً . وحقيقة الأمر
 أن الله بسيط .

ونسأل : هل يدري الله شيئاً عن هذه الموجودات التى
 تتحرك نحوه ؟
 أبداً . . لأن درايته بها تعنى أنه يدري بشىء أقل من ذاته
 فينحط

والنتيجة المحتومة أن الله لا يعلم إلا ذاته ، ولا يعقل إلا ذاته .
 أما من حيث هو موضوع عشق فهو موضوع تأمل من الكائنات
 الأخرى . والإنسان هو الكائن الوحيد من بين جميع الكائنات
 الذى يستطيع أن يتأمل الله . وهو يزاوّل هذا التأمل بما فيه من
 جزء إلهى هو العقل . ولكن ليس ذلك فى مقدور أى إنسان .



محمد زاهد

إنه في مقدور الأثيني وحده دون سائر بني البشر . ثم هو ليس في مقدور أى أثيني ، وإنما هو في مقدور فلاسفة أثينا دون باقي الطبقات من فلاحين وعمال . والذي دفع أرسطو إلى هذه النتيجة هو المجتمع الأثيني نفسه . فهو مجتمع عبودي يقر الحرية للأثيني ، والعبودية لغير الأثيني . ثم هو مجتمع يقصر الحرية ، داخل أثينا ، على الطبقة الحاكمة دون باقي الطبقات . وهكذا لم يستطع أرسطو أن يسمو فوق نظام وطنه . فلم يكن في إمكان « إلهه » أو مطلقه إلا أن يتماس مع جزء من الواقع ، هو الزايق الأثيني ، وبالأخص الواقع الأثيني على صعيد الفكر والتأمل ، وليس على صعيد الفعل والعمل . وكان لابد للأجزاء الباقية من الواقع أن تتمرد . وبالفعل تم التمرد ، واندفعت مقدونيا نحو أثينا وهزمتها ، وامتدت في اندفاعها حتى استولت على آسيا الصغرى وسوريا ومصر وبلاد الفرس ، وامتزجت الحضارة الإغريقية بالحضارة الشرقية ، وانتشرت عبادة الإله الواحد الذي يحكم الناس من غير تفرقة . ونشأت الفلسفة الرواقية معبرة عن الحضارة الجديدة . وضع أصولها زينون (٣٣٦ - ٢٦٤ ق.م) وسماها كذلك نسبة إلى المدرسة التي أنشأها في رواق « ستوى » باليونانية كان فيما سلف

محل اجتماع الشعراء .

وقد اصطلاح على تقسيم الفلسفة الرواقية إلى ثلاثة أدوار كبرى :
الرواقية القديمة ومدتها من سنة ٣٢٢ إلى سنة ٢٠٤ قبل
الميلاد ويمثلها زينون وكليانتيوس وكروسيبوس
والرواقية الوسطى ومدتها القرنان الثاني والأول قبل الميلاد .
ومن أقطابها بانتيوخس وپوزيدونيوس
والرواقية الحديثة وتمتد من القرن الأول بعد الميلاد إلى
بداية القرن السادس . ومفكروها من الرومان : سنكا وابكتيتوس
ومرقس أوريليوس

الفكرة المحورية ، عندهم ، الحياة بمقتضى الطبيعة
ونسأل : ما الطبيعة ؟

إنها « اللوغوس » أو العقل الكوني . وما العقل الإنسانى إلا
جزء من هذا العقل الكوني
وكل ما يحدث إنما يحدث « بالضرورة » عن هذا العقل ،
ومن ثم فالخير والشر ليس لهما وجود فى الأشياء ، وإنما وجودهما
فى باطن الإنسان

وكيف يكون ذلك ؟

إن الإنسان ، فى نظر الرواقى ، إما حكيم وإما أحمق .

والفارق بينهما هو موقف كل منهما بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية وأحداث الكون . الحكيم يعلم طبائع الأشياء وتبعاً لهذه الطبائع يسلك ، في حين أن الأحقق يكون ذا حال باطنة مختلفه عما تقتضيه هذه الطبائع

الفعل الأخلاقي إذن يصدر عن عقل الإنسان عندما يكون مطابقاً للعقل الكوني

والنتيجة المحتومة أن القوانين الاجتماعية عرفية بحته ليس لها من أساس أخلاقي . وكل ما تهدف إليه هذه القوانين هو تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس . ومن ثم فإن المفكر الرواقى ليس فى إمكانه أن يكون ثورياً ؛ إذ هو يتخذ موقفاً سلبياً تجاه أى تغيير اجتماعى ، إذا قدر لهذا التغيير أن يكون

وهذا الموقف السلبي مردود إلى سببين :

السبب الأول هو هذه النظرة السكونية أو الاستاتيكية إلى المطلق

والسبب الثانى هى محاولة العقل الجزئى أن يستوعب العقل

الكلى . وهذا الاستيعاب محال . والنتيجة تصدع الجزء وهو

الإنسان . وأغلب الظن أن هذا التصدع هو الذى دفع بعض

الرواقين إلى الانتحار

العصر الوسيط

مدته محددة ، تبدأ بانتهاء الإمبراطورية الرومانية في القرن السادس بعد الميلاد ، وتنتهى عند الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر .

ومعلم العصر الوسيط ومثقفه هو القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م) ولد فى طاجسطا من أعمال نوميديا فى شمال أفريقيا ثم رحل إلى روما . عاصر غزو القوط لأثينا وكورنثا وإسبرطة وتساليا وإيطاليا ، وسقوط روما فى نهاية المطاف والذي أزعج الناس من هذا الغزو هو سقوط روما معقل المسيحية

وهنا أثير سؤال : لماذا سقطت روما المسيحية ؟
انشغل أوغسطين بالاجواب عن هذا السؤال فألف كتاباً بعنوان « مدينة الله » ، استغرق ست سنوات . الفكرة المحورية ، فى هذا المرف الضخم ، أن ثمة مدينتين : مدينة أرضية ومدينة سماوية . المدينة الأولى تعمل على نصره الظلم وتبلغ ذروتها فى الإمبراطورية الرومانية . والمدينة الثانية

تجاهد في سبيل العدالة وتضم جماعة المختارين في الماضي والحاضر . وقد حدد المسيح العلاقة بين المدينتين حين قال « اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله »

وكل إنسان ينتمي إلى إحدى المدينتين بمحض إرادته . والإرادة حرة . غير أن حريتها في خضوعها للقانون

وقانون الإرادة إخضاع الحواس للعقل ، وإخضاع العقل لله ، والله هو « المعلم الباطن » . ومن ثم فإن أوغسطين يستند في فلسفته إلى شهادة « الوجدان » .

وفي الفترة الطويلة التي تفصل بين سقوط الإمبراطورية الرومانية وقيام إمبراطورية شارلمان في نهاية القرن الثامن لا نجد سوى أسماء قليلة تذكر في تاريخ الفلسفة

والمعروف أن شارلمان ملقب « بالإمبراطور المتوج بفضل الله » إذ أن البابا ليو قد وضع التاج الإمبراطوري على رأسه بعد اختتام الصلاة بكنيسة القديس بطرس في اليوم الخامس والعشرين من شهر ديسمبر عام ٨٠٠ . وبذلك تحقق التلاحم بين المدينتين السماوية والأرضية ، أي بين المطلق والنسبي . وكان هم فلاسفة ذلك العصر تبرير هذا التلاحم

وجون سكوت أريجينا (٨١٠ - ٨٨٠) زعيم هذا التبرير .

لا يفرق بين الفلسفة والدين « الفلسفة الحققة هي الدين الحق والدين الحق هو الفلسفة الحققة » . غير أن الصدارة للفلسفة بحكم أنها عقلية والعقل مصدر السلطة والعكس ليس بالصحيح . ولهذا يلقب أريجينا بأبي المذهب العقلي في العصر الوسيط باعتبار أنه يبرهن على صحة العقيدة بالعقل .

وماذا يفيد امتداد سلطان العقل إلى العقيدة ؟

يفيد أن التفرقة بين « الطبيعة » و « ما فوق الطبيعة » مرفوضة إذن الكل طبيعة

وأريجينا له كتاب بعنوان « في قسمة الطبيعة » . وهو يقصد بالطبيعة الله ، وبالقسمة الجهات التي نرى منها الله . فالله من حيث هو مبدأ الأشياء هو « الطبيعة غير المخلوقة الخالقة » . ومن حيث هو وسط تتحرك فيه الموجودات وبه هو « الطبيعة المخلوقة الخالقة » . ومن حيث هو غاية ترجع إليها الموجودات هو « الطبيعة غير المخلوقة غير الخالقة » . ومن حيث هو هذا العالم متحققاً خارج ذاته هو الطبيعة المخلوقة غير الخالقة »

وماذا تعني هذه الجهات الأربع ؟

في الظاهر تعني القسمة

وفي الباطن تفيد الوحدة

وأرجعنا يأخذ بالباطن دون الظاهر لأنه هو القائل بأن الله
إذ يخلق الخليفة يخلق ذاته من ذاته

إذن الوجود واحد ، ووحدة الوجود مسألة مشروعة

والنتيجة المحتومة وحدة المملكتين : السماوية والأرضية

غير أن هذه الوحدة لم يكتب لها الدوام ، إذ عصفت بها
حروب عنيفة استمرت إلى منتصف القرن الحادى عشر ،
استطاعت بعدها أوربا أن تعيد وحدتها بفضل قوة الدولة
الألمانية ، ومؤازرة الكنيسة . بيد أن صراعاً بدأ ينشب بين
الدولة والكنيسة من أجل مسألتين : زواج رجال الدين وعلمانية
الكنيسة . رفضت الكنيسة المسألتين : الزواج من شأنه أن يحيل
رجال الدين إلى طبقة اجتماعية تهتم بشئون الاقتصاد والمال .
والعلمانية من شأنها أن تجعل الكنيسة خادمة لشئون السياسة والحكم
والرفض يعنى ضرورة التغيير ، ولهذا نشأت حركة الإصلاح
الدينى فى دير كلونى ببرجانديا أوائل القرن العاشر الميلادى
وتوجهها البابا جريجورى السابع حين تم انتخابه للكرسى البابوى
سنة ١٠٧٣ م . دعا إلى التبتل بين رجال الدين ، ثم عقد مجمعاً
دينياً سنة ١٠٧٥ م أعلن فيه أنه ليس من حق الحاكم العلمانى
أن يقلد أحداً من رجال الكنيسة منصباً دينياً .

ومن ثم انفصلت الكنيسة عن الدولة وأصبحت لها سلطان مطلق حتى فى شئون الحكم . ولا أدل على ذلك من الأمر الذى أصدره البابا جريجورى السابع بعزل الإمبراطور هنرى الرابع

وجاءت فلسفة القديس أنسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) تدعو إلى تبعية العقل للإيمان ، وعدم تمايز المعرفة الطبيعية من المعرفة الإيمانية . له كتاب بعنوان « ونولوجيوم » (أى مناجاة النفس) يورد فيه ثلاثة أدلة على وجود الله مأخوذة من الجهات التى تتشابه فيها الأشياء ويتفاوت اشتراكها فيها فتؤدى بنا إلى علة أولى هى الله

هذه الجهات ثلاث :

الصفات مثل الخير والجمال والحق ، وتفاوتها فى الموجودات

واضح

ثم الماهية ، وبين الماهيات تفاوت . فالفرس أرقى من الشجرة ، والإنسان أرقى من الفرس

وأخيراً الوجود ، والتفاوت فيه لازم من التفاوت فى الماهية .

فوجود الإنسان ليس كوجود الفرس

وفى هذه الجهات الثلاث يمتنع التسلسل إلى غير نهاية لامتناع

وجود عدد لامتناه

والنتيجة المحتومة أن كل ما كان حاصلًا على شئ قل أو
كثر من كمال ما ، فهو يستمد من مطلق ذلك الكمال

ثم إن القديس أنسلم له كتاب آخر بعنوان « پروسلوجيوم »
(أى مقال أو عظة) يعرض فيه دليلاً أبسط من الأدلة السابقة
هذا الدليل يستند إلى فكرة الله ذاتها . يقول أنسلم : نحن
نؤمن بوجود الله ولكن « الأحق يقول فى قلبه : ليس يوجد إله »
كما جاء فى مزامير داود

غير أن الأحق يناقض نفسه . ونحن نبين هذا التناقض
للأحق من تعريفنا لله على الوجه الآتى :

الله هو الموجود الذى لا يتصور أعظم منه

وما لا يتصور أعظم منه محال أن يوجد فى العقل فقط

لماذا ؟

لأنه عندئذ يمكن تصور موجود مثله متحققاً فى العقل وفى
الواقع . ومن ثمة يكون أعظم منه . وينتج أن ما لا يتصور أعظم
منه يمكن تصور أعظم منه . وهذا محال

إذن ما لا يتصور أعظم منه موجود فى العقل وفى الواقع بالضرورة
وقد نعترض على دليل أنسلم هذا وما سبقه من أدلة كما

اعترض الراهب جونيون في رسالة بعنوان « الدفاع عن الأحمق »
 بحجة أن ثمة ثغرات منطقية . ولكن هذا الاعتراض مرفوض
 لأن هذه الأدلة ، في رأى أنسلم ، ليست أدلة بمعنى الكلمة ،
 بل هي مجرد تفسير اسم الله . ثم هي أدلة مستفادة من الإيمان .
 ولهذا فإن أنسلم ينصح أى معترض على وجود الله أن يحتكم إلى
 ضميره وإلى إيمانه وليس إلى عقله

ولم يكن الشرق بمعزل عما يحدث في الغرب . فشرلمان
 إمبراطور الدولة الرومانية يقابله هارون الرشيد في الدولة العباسية .
 وقد اتفق الاثنان على توطيد العلاقات بينهما في مختلف المجالات
 الاقتصادية والسياسية والثقافية . والذي ساعد على ذلك عداوة
 كل منهما للدولة الأموية في الأندلس

ولم تكن الحياة الدينية بمعزل عن الحياة المدنية ، وبالأخص
 عن الحياة الثقافية . فقد تمت فتوحات المسلمين بفضل ما لديهم
 من عقيدة دينية يريدون لها الغلبة والانتشار . ولهذا كان لا بد
 من أن ينشغل مفكرو العرب بالمزاوجة بين العقل والإيمان ،
 وبين الفلسفة والدين . وظهر فلاسفة عظام : الفارابي وابن
 سينا وابن رشد

لقب الفارابي (؟ - ٩٥٠) المعلم الثاني بين فلاسفة الإسلام

كما كان أرسطو — المعلم الأول — بين فلاسفة اليونان . مشكلته الأساسية خلق العالم ، وهو يستند في حلها إلى فكرة « الواجب » و « الممكن »

« فالموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود . والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى بوجوده عن علة . . . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول

فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال ، ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السبب الأول لوجود الأشياء . ويلزم أن يكون وجوده أول وجود ، وأن يتزه عن جميع أنحاء النقص . فوجوده إذن تام ، ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود »

واجب الوجود إذن هو الله

وهو واحد بالضرورة

والسؤال بعد ذلك : كيف يخرج الكثير من الواحد ؟ وفي

عبارة أوضح نقول : كيف يصدر العالم المتكثر عن الواحد الأحد؟
 جواب الفارابي أن العالم يصدر عن الله على صورة « فيض » .
 والفارابي هو أول من أدخل نظرية الفيض في الفلسفة الإسلامية
 فالله يتعقل ذاته فيفيض منه « وجود الثاني » وهذا الثاني
 « يعقل ذاته و يعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء
 غير ذاته ؛ فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث »
 وهكذا يستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً
 حتى نصل إلى الفلك الأدنى وهو فلك القمر . ويلى هذا الفلك
 العالم السفلى الذى نعيش فيه وهو متأثر تأثراً كبيراً بما فوقه من أفلاك
 غير أن الفارابي يرفض أن يرتب على هذا التأثير تأسيس
 علم النجوم الطبيعى الذى يقرر أن الكواكب قد تجلب السعادة
 أو النحس . ذلك أن العالم السفلى متغير لأنه ممكن الوجود .
 ومعرفة ما هو متغير إنما هى معرفة تخمينية وليست يقينية .
 ويتبع ذلك أن المعرفة اليقينية هى المعرفة الخاصة بواجب الوجود ،
 أى الله . وعقل الإنسان قادر عليها ، لأنه يصدر عن العالم العلوى
 ولهذا فإن الأخلاق والسياسة وشئون الحكم ينبغى أن تخضع
 جميعاً لحكم العقل . فالمدينة الفاضلة ، التى يتصورها الفارابي ،
 رئيسها فيلسوف بالضرورة يستأثر بالسلطة المطلقة . وهكذا يزاوج

الفارابي بين الحياة الدينية والحياة المدنية من حيث إن أساسهما ينبغي أن يكون هو العقل

ومن تلا ميد الفارابي ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) . ويعترف ابن سينا بفضل الفارابي . فقد قرأ كتاب « ما بعد الطبيعة » لأرسطو أربعين مرة ولم يفهم . ثم تصادف أن طالع كتاب الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة فإذا به يفهم آراء أرسطو ونظرية ابن سينا في الوجود ليست متميزة من نظرية الفارابي . غير أنه قد أضاف فكرة « واجب بغيره » وبذلك وفق بين القائلين بقديم العالم وخلقه . فإن العالم ممكن بذاته ، ولكنه واجب بغيره ، والعالم ، من حيث هو ممكن بذاته واجب بغيره . مخلوق بالفيض كما هو الحال عند الفارابي

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول . والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل ، فبتعقله لعلته يصدر عنه ثالث ، هو عقل يدبر الفلك الأقصى ، وبتعقله لذاته تصدر عنه نفس . ويستمر الصدور على هذا النحو ، فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء : عقل ونفس وجسم . وأخيراً يأتي العقل الفعال ، وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية ، والصور الحسية والنفوس الإنسانية وهو يدبر هذه كلها

ولهذا فإن في إمكان العقل أن يتصل بالله . غير أن ابن سينا

يرتب على هذا القول نتيجة مخالفة لرأى الفارابى هى اعتقاده
إمكان علم الغيب والإخبار بالغيبات . بيد أن ابن سينا يميز
بين علم الغيب والتنجيم فيأخذ بالأول ويرفض الثانى
ثم يتساءل : ما السبب فى نشأة الأمراض ؟

هل تنشأ بسبب تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى ؟
ليس من جواب عند ابن سينا إلا بفحص الأمراض الجسمية
فحصاً تجريبياً . وهو لهذا يقرر أن الطبيب لا يعرف الأمراض
إلا من حيث هى عوارض جسمية . فألف كتاباً فى الطب بعنوان
« القانون » ترجم إلى اللاتينية فى نهاية القرن الثانى عشر ، وظل
مرجعاً فى الطب القديم حتى قبيل القرن التاسع عشر . إذ أن
كتابه يمتاز من كتاب جالينوس بالوضوح والتنسيق

وقد تميز عصر ابن سينا بتفسخ الدولة العباسية وتمزق الواقع .
وإعادة تنظيم الواقع فى حاجة إلى العقل والتجربة معاً . ولذلك
فإن فلسفة ابن سينا تعتبر إرهاباً للاهتمام بعلمية المنهج

فظهر ابن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٣٨ م) وروج للمنهج
العلمى من حيث إنه ينطوى على عنصرين : حسى وعقلى .
وتبعه حجة الإسلام « أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى
(١٠٥٩ - ١١١١ م) . وقد يقال عن هذا الفيلسوف
إنه معارض للاتجاه العقلى بحكم تقريره ملكة تفوق العقل .

غير أن هذا القول لا ينطبق إلا على مسألة الاعتقاد بوجود الله . فهو يذهب إلى أنه لا يوجد إلا علية واحدة هي علية الموجود المرید ، أى الله . وهو لذلك ينكر علية الطبيعة ، إذ أنه يرد هذه العلية إلى مجرد علاقة زمنية بين شيئين : فنحن نرى ظاهرة معينة (معلولا) تعقب ظاهرة أخرى معينة (علة) . أما كيف يعقب المعلول علته فهو سر لا نعرفه ، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها فى بعض . وقد أخذ بهذا التحليل لمبدأ العلية ، فيما بعد ، الفيلسوف الإنجليزى ديثيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦)

وابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) ، معاصر لهؤلاء الفلاسفة ، اتجه بالفلسفة وجهة عقلية خالصة فبدا التعارض ، أحياناً ، بينها وبين العقيدة . من هذه المعارضة رفض ابن رشد لخلود النفس الفردية بحجة أن النفس متعلقة بجسدها تعلقاً تاماً بحيث أن فناء الجسد يعنى فناء النفس . وكذلك رفضه للقيم الدينية . فالخير ، عنده ، ليس خيراً لأن الله يأمر به ، وإنما لأن العقل هو الذى يحكم . وهكذا الحال بالنسبة إلى الشر . ومن ثمّة فالفلسفة أسمى صور الحق . وبدأت هذه الآراء منافية للدين ، فأثارت حفيظة الناس وجمع الخليفة المنصور كبار الفقهاء فى

قرطبة وعرض عليهم مؤلفات ابن رشد بقصد تحريمها .
ويقول الأنصارى فى وصف هذا المجلس :

« لما قرئت فلسفة ابن رشد بالمجلس ، وتداولت أغراضها ومعانيها ، وقواعدها ومبانيها ، خرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج ، وربما ذيلها مكر الطالبين ، فلم يمكن عند اجتماع الملاء إلا المدافعة عن شريعة الإسلام ، ثم أثر الخليفة فضيلة الإبقاء ، وأغمد السيف التماس جميل العزاء ، وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين ، وتعريف الملاء بأنه (ابن رشد) مرق من الدين ، وأنه استوجب لعنة الضالين »

ثم نشر الخليفة منشوراً كتبه كاتبه أبو عبد الله بن عياش لتحريم الفلسفة وإعدام كتبها . نكتفى ، هنا ، بذكر الفقرة الأولى ونصها كالاتى : « قد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، وأقر لهم عوامهم بتفوق عليهم فى الأفهام ، حيث لا داعى يدعو إلى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم . فخلدوا فى العالم صحفاً ما لها من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بعدها من الشريعة بعد المشرقين ، وتبايتها تباين الثقلين . يوهمون أن العقل ميزانها ، والحق برهانها ، وهم يتشعبون فى القضية الواحدة فرقاً ، ويسيرون

فيها شواكل وطرقاً ، ذلك بأن الله خلقهم للنار ، ويعمل أهل النار يعملون ، « ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ، ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ، ألا ساء ما يزرون »

وأسهم الشعراء في الحملة على الفلسفة عامة وعلى ابن رشد خاصة . من ذلك قول ابن جبير :

لم تلزم الرشديا بن رشد لما علا في الزمان جدك
وكنت في الدين ذا رياء ما هكذا كان فيه جدك

ويقول :

خليفة الله أنت حقاً فارق من السعد خير مرقى
حميتم الدين من عداه وكل من رام فينا فتقا
أطلعك الله سرّ قوم شقوا العما بالنفاق شقا
تفلسفوا وادعوا علوماً صاحبها في المعاد يشقى
واحتقروا الشرع وازدروه سفاهة منهمو وحمقا
أوسعتهم لعنة وخزياً وقلت بُعداً لهم وسحقاً
فابق لدين الإله كهفاً فإنه ما بقيت يبق

ومن بعد هذا كله أمر الخليفة، المنصور ابن رشد بملازمة قرية البسانة بجوار قرطبة. وأغلب الظن أن هذا الأمر قد حدث

بسبب انشغال المنصور بحرب الإفرنج . وفي مثل هذه الأحوال لا يتخرج الحاكم من إرضاء الجماهير . والتمحل بالعقيدة مطلوب في الأزمات الاجتماعية . غير أن هذا التمثل دليل على تمرد النسبي إزاء المطلق

وانتقلت الفلسفة السينوية والرشدية إلى الغرب في القرن الثالث عشر . فترجم يوحنا الإسباني « منطق » ابن سينا ، وترجم جونديسالفي بمساعدة يوحنا الإسباني قسم « الطبيعيات » من كتاب « الشفاء » وقسم « النفس » و « الإلهيات » من « الشفاء » أيضاً . وترجم ميخائيل اسكوت شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو

أخذ أتباع أوغسطين عن ابن سينا ، وأخذ أتباع أرسطو عن ابن رشد ، إذ اعتبروا أن شرح ابن رشد لمذهب أرسطو أصدق صورة وأكمل مظهر للعقل . وقد استمرت الرشدية تنمو وتكتسب الأنصار طوال القرن الرابع عشر ، فنجد جان دي جاندان يخلص لمذهب ابن رشد لأنه في نظره نصير الفلسفة ، ونجد كذلك مارسيليو البادوفاني يفصل بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية . واستمر تأثير ابن رشد في نمو مطرد في بعض الأوساط الفلسفية . أما تأثيره بوصفه شارحاً لأرسطو فقد استمر

حتى القرن السابع عشر

وبين الأوغسطينية الضاربة إلى السينوية Augustinisme
Avicennisant والأرسطوطالية الرشدية تظهر الأرسطوطالية المسيحية
ينفض بها فريق من الرهبان الدومنيكان . أولهم ألبرت الأكبر
(١٢٠٦-١٢٨٠) ثم تلميذه توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤)

ونسأل : ما الدافع إلى نشأة هذه التيارات ؟

تحليل العصر لازم للجواب عن هذا السؤال

وبماذا يمتاز هذا العصر ؟

بضعف السلطة الزمنية ، ممثلة في الإمبراطورية الرومانية ،
إذ هي قد تفتتت إلى مجموعة من الإقطاعيات . ومن ثمة حاولت
السلطة الروحية ، ممثلة في البابا إنوسنت الثالث ، أن تتحكم
في السلطة الزمنية تحكماً مطلقاً . وكان البابا يبرر هذا التحكم
بترديد آية وردت في العهد القديم في (إرميا : ١ ، ١٠)
« يقول الرب : انظر ، لقد توجتك اليوم على جميع الأمم والممالك » .
غير أن هذه المحاولة اللاهوتية من أجل تدعيم الحكم المطلق
لم يكتب لها التوفيق لسببين :

السبب الأول استناد الكنيسة ذاتها إلى النظام الإقطاعي

والسبب الثاني ظهور حركة علمانية مصاحبة لنشأة المدن

فكان أمام الفكر الفلسفي واحد من ثلاثة :

إما أن يدعو إلى هجران هذا الواقع الممزق فيتجه المفكر إلى الأوغسطينية . وإما أن يتجه إلى الواقع من أجل تغييره لصالح الحركة العلمانية . وإما أن يقف بين بين . وقد اختار القديس توما الأكويني هذا الموقف البين بين

العقل ، عنده ، تابع الإيمان ، ولكن مع احتفاظ كل بهويته . فالعقل في مقدوره أن يثبت وجود الله ابتداء من الموجودات الطبيعية واستناداً إلى مبدأ العلية . فالعالم المحيط بنا ينطوي على معلولات لها علل . والعقل يدلنا على امتناع التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة هذه العلل فنقف عند علة أولى هي الله وعند حد البرهان على وجود الله يقف العقل . ولا يستطيع أن يتجاوز هذا الحد إلا اعتماداً على الإيمان . مثال ذلك : مشكلة خلق العالم . فقد انقسم الفلاسفة إلى فريقين : فريق يقرر : أن العالم « قديم » قدم الله ، وفريق آخر يزعم أن العالم مخلوق في الزمان أي « حادث » . والله ، عند القديس توما ، لا يريد ، « بالضرورة » إلا ذاته ، ويريد غيره بالاختيار . فهو إذن قد يريد أن يكون العالم قديماً ، وقد يريد أن يكون حادثاً واختيار أحد الرأيين مردود إلى الوحي وإلى الإيمان . فالإيمان

يعلمنا أن العالم حادث . إذن فهو حادث . ويستطيع العقل ،
بعد ذلك ، أن يبرهن على حدوث العالم

وإلى جانب العقل يوجد في الإنسان إرادة ، فالإنسان
يدرك أولاً ثم يتزع إلى هذا الذي يدركه . فالإنسان إذن
مريد لأنه عاقل

ومدركات العقل كليات وليست جزئيات ، إذ أن الجزئيات
من اختصاص الحواس . والإرادة ، من حيث هي مرتبطة بالعقل
موضوعها الخير الكلي بالضرورة ، والله هو هذا الخير
وهكذا يتجه كل من العقل والإرادة إلى الله . العقل يتجه
إلى الله من حيث هو حق كلي ، والإرادة من حيث هو خير
كلي . ومن ثمة فإن كلا من الخير والحق ليس له وجود إلا في
الله وحده

وقد أوجد الله الإنسان مدنيّاً بالطبع وحاصلاً بداهة على
المبادئ الأولى للحق والخير . فيترتب على هذا القول أن يقوم
المجتمع على أساس إلهي ، بمعنى أن كل سلطان فهو آت من
الله . ولذلك فإن النظام السياسي الأكمل ، في رأى القديس
توما ، هو النظام الذي وضعه الله لموسى : كان موسى وخلفاؤه
يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلاً حكيماً يختارهم الشعب ،

بينما كان الله نفسه يختار الملك

ومع ذلك فمن حق الشعب أن يثور على الملك إذا كان ظالماً . غير أن القديس توما يؤثر عدم الثورة . فالثورة عواقبها وخيمة سواء نجحت أو فشلت . في حالة النجاح ما أكثر الخلاف بين الشعب أثناء الثورة وبعدها . وفي حالة الفشل فإن الملك ينتقم . ورفض الثورة معناه إذعان الشعب للحاكم بحجة ألا سلطان إلا من عند الله . ومن ثمة تنتفي العلمانية من المجتمع أو تكاد . ونقول « تكاد » لأن الشعب من حقه أن يختار الحاكم ، كما يعتقد توما الأكويني

ومع ذلك فقد بدأت الحركة العلمانية في النمو والتقدم لأكثر من سبب . نمو المدن الأوربية خاصة بيزا والبندقية ، وقيام التنافس بينها من أجل التوسع التجاري . تبادل تجارى بين البندقية ومصر من جهة ، وبين بيزا والقسطنطينية من جهة أخرى . فبدلاً من أن تتجه الحملة الصليبية الرابعة إلى فلسطين إذا بها تتجه إلى القسطنطينية بناء على تحكم البنادقة في هذه الحملة . وهذا دليل على عدم جدوى الدوافع العقائدية

ويتقدم العقل مستقلاً عن الإيمان ، وتنفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية ، ويقوى الهجوم على الفلسفة المدرسية

والعلم القديم. ويعبر عن هذه الحركة ولیم أوف أوكام (١٢٩٥ - ١٣٤٩) فيحقق معه البابا في قضايا يحسبها منافية للدين ، ويستمر التحقيق أربع سنوات ، يهرب بعدها ويلجأ إلى الإمبراطور لويس دى باڤير

ونسأل : ما هي هذه القضايا المنافية للدين ؟

ونجيب بسؤال : ما المقصود بالدين ؟

يقصد به شمولية المعرفة. فالرأى الشائع ، في الفلسفة المدرسية في مختلف مستوياتها ، أن العقل تابع للإيمان . بمعنى التداخل بينهما مع تقرير تفوق الإيمان على العقل . في حين أن أوكام يفصل بين الفلسفة وبين اللاهوت فصلاً تاماً

وكيف يتحقق هذا الفصل التام ؟

يقرر أوكام من البداية أن المعرفة حسية بالضرورة ، وأن المعرفة العقلية تابعة للحس . والمعاني المجردة التي يكونها العقل إنما هي مدركات غامضة لأنها تصور الجزئيات في عمومياتها وليس في خصوصياتها . ومن ثمة فالكليات ليس لها وجود في الخارج وإنما هي مجرد أسماء . وهذا أصل تسمية مذهب أوكام

بالاسمية Nominalisme

ونسأل : ما نتائج تطبيق المذهب الاسمي عند أوكام ؟

أولها استحالة البرهنة على وجود الله تبعاً لمبدئه التجريبي القائل إن الوجود يدرك بالحوس ، والله ليس موضوع حس .
يبقى أن إدراك الله هو موضوع إيمان ليس إلا

وكذلك النفس الإنسانية ، نجهل معرفتها . فالحوس الباطن يدرك « الظواهر » النفسية ، ولكنه لا يستطيع إدراك ما وراء هذه الظواهر . ويزعم العقليون أن هذا الماوراء هو « جوهر » يطلق عليه اسم النفس . ومعنى هذا الزعم أن ثمة تمايزاً بين الظواهر والجوهر ، وأنا في حاجة إلى الاستدلال بالظواهر على الجوهر . وهذا محال تبعاً لمبدأ أوكام التائل بأن « معرفة شيء ما لا يمكن أن تؤخذ إلا من الشيء نفسه لا من شيء آخر »

تبقى القواعد الأخلاقية . ويرى أوكام أنها ليست ضرورية لأنها عبارة عن تركيبات ذهنية . فليس ثمة شر أو خير على الإطلاق وما نسميه كذلك ليس أمراً إلهياً . وفي مقدور الله أن يغير من هذا الأمر فيجعل من الكراهية مثلاً فعلاً نشاب عليه والنتيجة المحتومة تصوير الإيمان على أنه خارج حدود العقل . فمن أراد أن يكون مؤمناً فليكن بشرط أن يرفض تبرير هذا الإيمان بالعقل

وهذه النتيجة هي بدورها مقدمة وإرهاصاً لتحرر العقل

العصر الحديث

انقضى القرن الرابع عشر ، وبانقضائه انتهت الفلسفة المدرسية ، ولم يبق منها سوى الفلسفة الاسمية التي رج لها أوكام ودارت على تحرير العقل من القيود اللاهوتية وبانقضاء هذا القرن كذلك اهتز النظام الإقطاعي بسبب نمو الطبقة البورجوازية ممثلة في تجار المدن وصاحب كل هذا اختراع الطباعة والبارود والبوصلة ، وكشوف جغرافية ، وإحياء الآداب اليونانية القديمة وسميت الآداب القديمة بالإنسانيات ، لأنها تهتم بالإنسان فسميت هذه النزعة بالإنسانية أي المذهب الإنساني وانعكس كل هذا على العقيدة الدينية ، أي المطلق ، فظهرت البروتستانتية عند لوثير (١٤٨٣ - ١٥٤٦) وزقنجل (١٤٨٤ - ١٥٣١) وكلكان (١٥٠٩ - ١٥٦٤) ، تدعو إلى فحص الكتاب المقدس بالعقل من غير سند لعلم اللاهوت الشائع

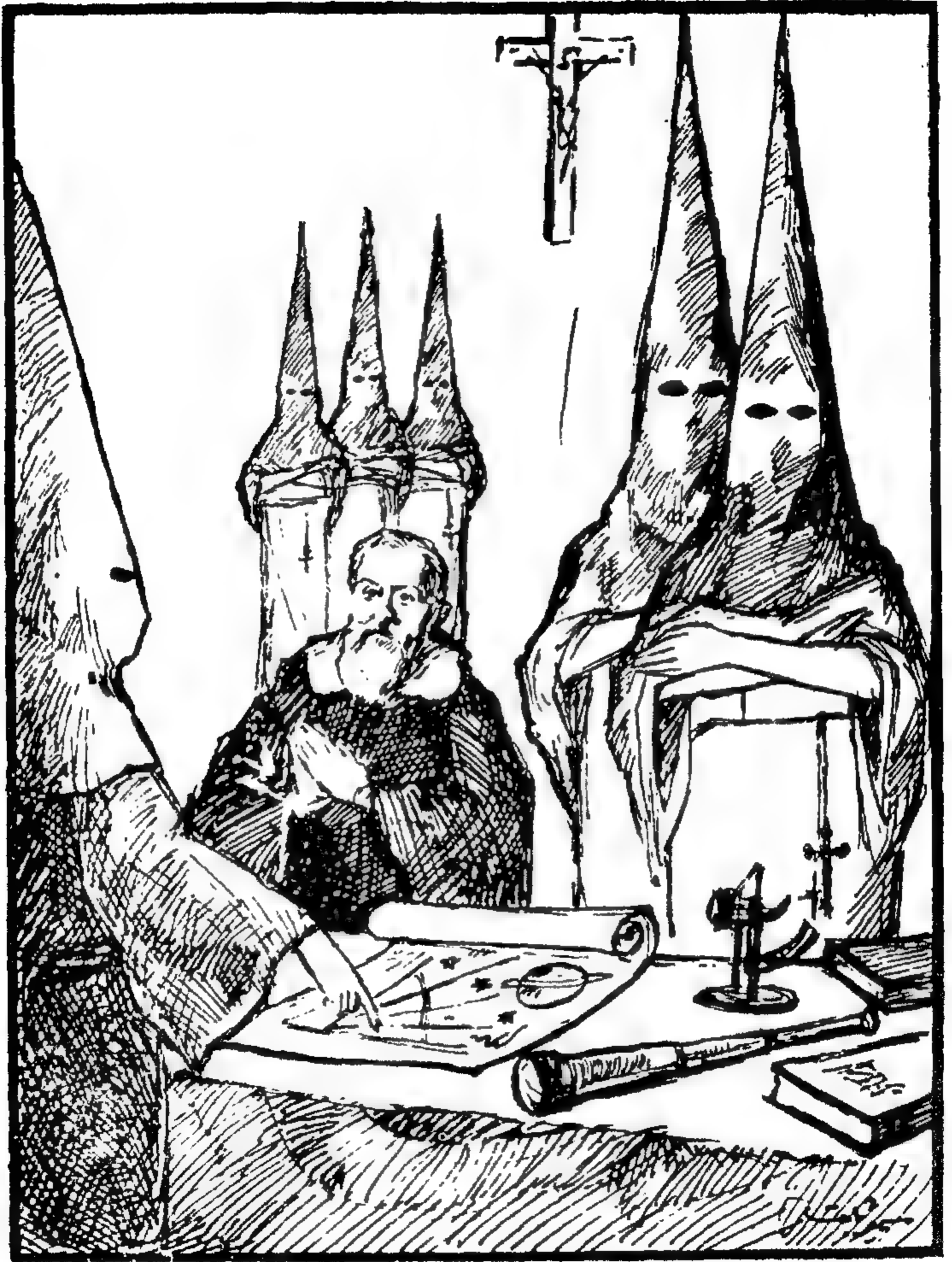
وتكونت من كل هذا « نهضة » تتميز بالعناية بالعقل
من جهة ، وبالعلم التجريبي من جهة أخرى
ومن ثمار عصر النهضة عالمان :

نقولا كوبرنيك (١٤٧٣ - ١٥٤٣) وجليلىو (١٥٦٤ -
١٦٤٢) ونيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧)

وثالثهم فيلسوف هو جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠)
أحدث كوبرنيك ثورة في علم الفلك سميت باسمه ، أى
الثورة الكوبرنيكية ؛ ترفض النظرية الشائعة بأن الأجرام جميعاً
تدور حول الأرض ، وتقيم نظرية جديدة فحواها أن الأرض
هى التى تدور . وارتأى كوبرنيك أننا بفضل نظريته نحصل
على صورة للعالم أبسط من الصورة المبنية على افتراض الأجرام
السماوية هى المتحركة . وألف كتاباً ضمنه آراءه بعنوان « فى
الحركات السماوية » . غير أنه لم يكن يجرؤ على نشره إلا فى
آخر حياته . ذلك أن من شأن هذه الآراء أن تحدث تعديلاً فى
« المطلق » الموروث من العصر الوسيط

وأعلن جليلىو انحيازه لنظرية كوبرنيك . ثم اكتشف
كلف الشمس Sun spots فاستنتج من حركة الكلف على
قرص الشمس دوران الشمس حول نفسها .

وأثارت هذه الآراء مناقشات عنيفة بين جليليو وبعض الرهبان . فليس في مؤلفات أرسطو شيء من هذا القبيل . وقد اتخذ هؤلاء الرهبان من آراء أرسطو سنداً لتبرير العقيدة الدينية ، أى المطلق ومن ثمة فقد خافوا على « مطلقهم » من الانهيار . فقام ديوان التفتيش بالتحقيق مع جليليو ، وطلب منه أن ينكر ما ذهب إليه وإلا اعتبر خارجاً على الدين . وقد جاء حكم ديوان التفتيش شاهداً على ما نذهب إليه : « يا جليليو ، ابن المرحوم فنسنسر يوجليلى من فلورنسا ، والبالغ من العمر سبعين سنة . . لقد أدانتك هذه المحكمة المقدسة سنة ١٦١٥ لاعتقادك بصحة نظرية كاذبة نادى بها كثيرون وهى أن الشمس ثابتة وأن الأرض هى التى تتحرك يوميًا ، ولأنك لقنت نفس هذه النظرية لتلاميذك ، ولأنك تبعت بنفس هذه الآراء لبعض الرياضيين الألمان ، ولأنك نشرت بعض الرسائل عن كلف الشمس تحدثت فيها عن نفس هذه النظرية على أنها عقيدة صادقة ، ولأنك أجبت على الاعتراضات التى كانت تقبس باستمرار من الكتب المقدسة بأن فسرت هذه النصوص وفق المعنى الذى تريد . وحيث إنه قد ظهرت وقتلته نسخة من



مكتوب ، على صورة خطاب ، صادر منك صراحة إلى شخص كان فيما مضى أحد تلاميذك ، وفيه بعض القضايا التي تتعارض ومعنى الكتب المقدسة ، هذا فضلاً عن تأييدك لنظرية كوبرنيك ، فإن المحكمة المقدسة رغبة منها في القضاء على الشر الذي كان وقتئذ قد بدأ واستفحل وأضر بالعقيدة المقدسة ، ونزولاً على رغبة صاحب القداسة وأصحاب النيافة مطارنة هذه المحكمة السامية العالية ، قد انتهى الإخصائيون من قبلنا إلى صياغة نظريتي ثبوت الشمس وحركة الأرض على الوجه الآتي :

١ - القول بأن الشمس مركز العالم وأنها لا تتحرك قول سخيف ، كاذب من الوجهة الفلسفية ، وكافر من الوجهة الرسمية ، لأنه يتعارض صراحة مع تعاليم الكتاب المقدس

٢ - القول بأن الأرض ليست مركز الكون الثابت ، وأنها تتحرك يوميًا ، هو أيضاً قول سخيف ، كاذب من الوجهة الفلسفية ، وتعجيف على العقيدة من الوجهة الدينية

وحيث إنك قد عوملت برحمة في ذلك الحين . . . وقام نيافة المطران بارمين بتحذيرك في رفق ، وأمرك بمأمور الضبط بالمحكمة أمام المسجل والشهود بأن تتنصل تماماً من هذه العقيدة

الكاذبة ، وأن تمتنع مستقبلاً عن الدفاع عنها أو تعليمها على أية صورة ، شفاهة أو تحريراً ، وأطلق سراحك بعد تعهدك بالطاعة

. وحيث إن مؤلفاً قد صدر بعد ذلك منشوراً في فلورنسا في العام الماضي ، وينبئ عنوانه (محاورات جليليو جليلي عن النظامين الرئيسيين للعالم – نظام بطليموس ونظام كوبرنيك) بأنك صاحبه ، وحيث إن المجمع المقدس قد علم بأن فكرة حركة الأرض وثبوت الشمس قد أخذت في الانتشار بسبب طبع هذا المؤلف لذلك قررنا ما هو آت :

. يا جليليو جليلي . . . لقد جعلت نفسك موضع الشك الشديد من هذه المحكمة المقدسة بأنك كافر لإيمانك – رغم ما في هذا الإيمان من تعارض مع الكتب المقدسة – بأن الشمس مركز العالم ، وأن الأرض هي التي تدور ، وأنها ليست مركز العالم ومن أجل ذلك أمرنا بمصادرة كتاب ” محاورات جليليو جليلي ” بمرسوم عام . وحكمنا عليك بالسجن الرسمي وأمرناك على سبيل الكفارة أن تقرأ أثناء السنوات الثلاث القادمة صلوات الندم السبع مرة كل أسبوع .

وكتب جليليو ، ابن المرحوم فنسنسز يوجليلي من فلورنسا ،

إقراراً باحترام هذا الحكم وتنفيذ الكفارة التي فرضت عليه .
ويقال إن جليليو بعد الإذعان ضرب الأرض برجله وقال
« ومع ذلك فهي تدور »

أما برونو فقد أحدث تصدعاً في المطلق . أعلن فساد
الرأى القديم الذى يقسم العالم إلى منطقة سفلية هي العالم
الحسى وأخرى علوية هي عالم الأجرام السماوية . واعتراض
على القول بأن الأرض هي النقطة الثابتة التي تقاس إليها كل
حركة . فإن أية نقطة أفترض نفسى موجوداً فيها « تبدو » دائماً
غير متحركة . ورفض العقيدة القائلة بأن الله موجود « بجانب »
الموجودات . فالله موجود كله في كل شيء . والتوحيد بينه
وبين العالم ليس إنكاراً له وإنما هو تمجيد . ولم يقل أرسطو ،
وأقواله معدودة في مستوى العقيدة في ذلك الوقت ، شيئاً من
هذا القبيل ، وليس في الكتاب المقدس ما يؤيد رأى برونو .
فحاتت حوله شبهات الهرطقة . وعندئذ غادر إيطاليا ورحل إلى
سويسرا ومنها إلى فرنسا فإنجلترا فألمانيا . وظل على هذا الحال
من التنقل وعدم الاستقرار حتى أغراه أحد المخادعين بالعودة
إلى البندقية عام ١٥٩٢ ، واستجاب برونو لهذا الإغراء وذهب
إلى البندقية ، وهناك أصدر ديوان التفتيش أمراً بالقبض عليه .

وظل حبيس السجن ستة أعوام لم يتراجع فيها عن آرائه فقضى
الديوان بقتله وإحراق جثته عام ١٦٠٠ .

وفي النصف الأول من القرن السابع عشر ظهر فيلسوفان
أحدهما تجريبي هو الفيلسوف الإنجليزي بيكون (١٥٦١ -
١٦٢٦) والآخر عقلي هو الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت
(١٥٩٦ - ١٦٥٠) ولقبه « أبو الفلسفة الحديثة »

دعا بيكون لتأسيس علم جديد يزيد في سلطان الإنسان
على الطبيعة . والذي دفعه إلى هذه الدعوة اعتقاده أن العلم
القديم يعتمد على النظر العقلي دون الإهابة بالتجربة . فهذا
العلم يستند إلى المنطق الأرسطي ، وهذا المنطق لا يحفل
بالتجربة ، ثم هو يرمي إلى استكناه ماهية الموجود . وكل هذا
مجهود ضائع ، في رأى بيكون ، لأنه يمتنع معه السيطرة على
الطبيعة . ولن تتسنى لنا هذه السيطرة إلا باستكشاف حالات
الموجود كقولنا كثيف ، مخلخل ، حار ، بارد ، ثقيل ،
خفيف . ووسيلتنا في هذا الاستكشاف الملاحظة والتجربة ،
أى منهج الاستقراء .

غير أن بيكون يلفت النظر إلى لزوم تطهير العقل من
الأوهام *idola mentis* العالقة به قبل المضي في استخدام هذا

المنهج الجديد . وهو يحصر هذه الأوهام في أربعة أنواع :

١ - أوهام القبيلة وتدور على ميل الإنسان إلى أن يعمم من بعض الحالات دون الالتفات إلى الحالات المعارضة ، وإلى أن يفرض في الطبيعة من النظام أكثر مما هو متحقق فيها ، وإلى أن يتصور فعل الطبيعة على مثال الفعل الإنساني فيتوهم لها عللاً غائبة

٢ - أوهام الكهف وتفيد أن كل واحد منا ينظر إلى العالم من خلال كهف يقيم فيه . وهذا الكهف هو جملة الاستعدادات الفطرية والعادات الاجتماعية المكتسبة

٣ - أوهام السوق وهي تنشأ من سوء استخدام الألفاظ فنضع ألفاظاً لأشياء غير موجودة أو لأشياء غامضة

٤ - أوهام المسرح وهي الآتية مما تتخذه النظريات المتوارثة من سلطة ونفوذ . وهنا يحمل بيكون على أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الذين يفسرون الأشياء بألفاظ مجردة مفارقة للواقع المحسوس

وبعد التحرر من هذه الأوهام يعود العقل « صفحة بيضاء » أو « لوحاً مصقولاً » *tabula rasa* ويكون صالحاً لتطبيق منهج الاستقراء . ويعد بيكون أول من نفذ إلى هذا المنهج

أما ديكارت فيتفق مع بيكون في الحملة على العلم القديم ،
 ممثلاً في الفلسفة المدرسية ، لأنه عقيم . ولكنه يختلف معه في
 طبيعة المنهج العلمى

يتساءل ديكارت : كيف نصل إلى التجربة كما يريد
 بيكون ؟

جواب : بالحواس

ولكن ما طبيعة الحواس ؟

إنها خداعة . وليس من الحكمة الاطمئنان إلى من يخدعنا

ولو مرة واحدة

وماذا غير الحواس ؟

إنه العقل . يقول عنه ديكارت « هو أعدل الأشياء توزعاً

بين الناس ، لأن كل فرد يعتقد أنه قد أوتى منه الكفاية ،

حتى الذين يصعب إرضائهم بأى شىء آخر ليس من عادتهم

أن يرغبوا فى أكثر مما أصابوا منه . وليس براجح أن يخطئ

الجميع فى ذلك ، بل الراجح أن يكون هذا شاهداً على أن

قوة الإصابة فى الحكم ، وتمييز الحق من الباطل ، وهى

القوة التى يطلق عليها فى الحقيقة اسم العقل ، واحدة عند جميع

الناس . وهكذا فإن اختلاف آرائنا لا ينشأ عن كون بعضنا

أعقل من بعض ، وإنما ينشأ عن كوننا نوجه أفكارنا في طرق متباينة ولا نرى الأشياء ذاتها »

وكيف يستطيع العقل أن يدرك الأشياء ذاتها ؟

بالرؤية المباشرة intuition

وما هو موضوع هذه الرؤية العقلية المباشرة ؟

موضوعها الأفكار الواضحة المتميزة ، لأنها صادقة . إذ أن

الوضوح والتميز علامتان على الصدق

ومن هذه الأفكار الواضحة المتميزة وجود الفكر ووجود الله

ووجود العالم الخارجى . وديكارت يرتب هذه الأفكار ترتيباً

منطقياً على الوجه الآتى :

أنا أشك في الحواس ، وفي العلم الموروث .

والذى يشك فهو يفكر بالضرورة . حتى الذى يشك في أنه

يفكر فمثل هذا الشك يقتضى أنه يفكر أيضاً .

والذى يفكر فهو موجود بالضرورة

« أنا أفكر إذن فأنا موجود » وهذه هي العبارة التى اشتهر

بها ديكارت وباللاتينية cogito ergo sum

ووجودى هذا ناقص ، لأنى كائن يشك

وهنا يتساءل ديكارت : هل فكرة « الوجود الناقص » سلبية

أم إيجابية ؟ وفي عبارة أوضح نقول : هل هذه الفكرة من عند الإنسان أم أنها آتية من موجود آخر
 جواب ديكارت أن فكرة « الوجود الناقص » ليست من عنده وإنما هي من عند موجود آخر يتصف بالكمال . وهذا الموجود الكامل هو الله

إذن الله موجود

وهذا الدليل على وجود الله يسمى « الدليل الوجودي » لأنه يثبت وجود الله من ذات فكرة الله . وهو منقول عن أنسلم (أنظر صفحة ٤١)

والله صادق لا يخدع ، لأن المخادعة نقص ، والله كامل « وقد تبدو المهارة أو المقدرة على المخادعة علامة من علامات الذكاء بين الناس ، لكن إرادة المخادعة لا تصدر قط إلا عن خبث أو عن خوف أو عن ضعف ، فلا يصح نسبتها إلى الله بحال »

والله صادق لا يخدع . وصدق الله هو الضمان الوحيد لكل حقيقة . وهذا معنى عبارة ديكارت المشهورة « الكافر لا يستطيع أن يكون من أصحاب الهندسة »

والإنسان يحس في نفسه ميلاً طبيعياً إلى الاعتقاد بوجود

عالم خارجى . وما دام هذا الميل طبيعياً فهو صادر عن الله
 إذن العالم الخارجى موجود ، والصفة الرئيسية فيه هى
 « الامتداد » . فكل ما فيه ممتد . والممتد يشغل حيزاً من المكان ،
 بل هو لا يستقر عند حيز معين ، فهو ينتقل من حيز إلى
 آخر . وهذه النقلة حركة . وللحركة قوانين ثلاثة تحكم العالم
 الخارجى :

« إن كل شىء يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره »
 « إن مقدار الحركة يبقى هو هو فى العالم لا يزيد ولا ينقص »
 « إن كل جسم متحرك فهو يميل إلى الاستمرار فى حركته
 على خط مستقيم »

وبمقتضى هذه القوانين الثلاثة تكبرت السماء والأرض
 والأجرام والحيوانات

ومن الواضح ، فى هذه الفلسفة الديكارتية ، اختفاء العنصر
 اللاهوتى . بل لقد قيل إن الغاية التى كان يهدف إليها ديكارت
 هى الاكتفاء بالعقل ، وعدم الاعتراف بسلطة غير سلطة
 العقل

ومما لا شك فيه أن هذه الفلسفة تحدث تغييراً فى « المطلق »
 الموروث . فبدلاً من « مطلق » مغلف بقيم لاهوتية يضع ديكارت

« مطلقاً طبيعياً » . ومن أجل ذلك هاجمه رجال اللاهوت ،
فرحل ديكارت إلى هولندا وأقام فيها إحدى وعشرين عاماً بين
١٦١٨ و ١٦٤٩ . غير أنه كان يغادروها ، في الفينة بعد الفينة ،
ويذهب إلى فرنسا وإنجلترا والدنمرك وألمانيا .

ونسأل : ولماذا هولندا بالذات ؟

يقول ديكارت : « حملتني تلك الرغبة على الابتعاد عن
جميع الأماكن التي قد ألاقى فيها من يعرفونني ، وسأقتني إلى
أن أدخل هنا ، في بلاد وطلد فيها طول الحرب نظماً ثابتة . . .
وحيث استطعت - وسط شعب كبير جم النشاط يعني بشئونه
أكثر مما يستطلع شئون الآخرين ، كل ذلك دون أن أحرم
نفسى من رخاء المدن الغاصة ، أن أعيش عيش العزلة كما
لو كنت في أقصى الصحارى »

والذى جعل هولندا تبدو على هذا الوضع أنها أول دولة
أوروبية تتحول من النظام الإقطاعى إلى النظام الرأسمالى . والنظام
الرأسمالى ليس فى إمكانه التقدم من غير سند من العلم الطبيعى .
والمعروف عن ديكارت أنه اشتغل بالطبيعات قبل اشتغاله
بالميتافزيقا . وفى رسالة له إلى أحد الأصدقاء بمناسبة الحكم
الصادر على جليليو بالكفر والزندقة يقول ديكارت « لقد حيرنى

هذا الحكم للدرجة التي صممت فيها على إحراق أوراق أو إخفائها عن الناس . إنى أعترف لك الآن وأقول : إذا كانت حركة الأرض باطلة فإن مبادئ فلسفتى باطلة بالضرورة » وبسبب هذه الحيرة التي أصابت ديكارت أثر البقاء في هولندا

وفي الاتجاه الديكارتي سار الفيلسوف الهولندي باروخ سبنوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) . ركز انتباهه على تعمق معنى « المطلق الطبيعي » الذي ألمح إليه ديكارت وكيف السبيل إلى معرفة هذا المطلق ؟
أبالحواس والتجربة ؟

أبداً ، لأن المعرفة الحاصلة منهما متفرقة ومهلهلة لا يبقى إلا العقل . غير أن معرفة العقل على ضربين : معرفة استدلالية نستنتج شيئاً من شيء كاستنتاج العلة من المعلول دون إدراك لماهية العلة أو ماهية المعلول . إذن المعرفة الاستدلالية ناقصة

ومعرفة مباشرة تتجه إلى « ماهية » الموضوع المراد معرفته . ومن ثمة فهي معرفة كاملة . وتتألف من هذه الماهيات أو الطبائع سلسلة من الحقائق

ويبدأ سبنوزا بالكشف عن معنى الله فيدرك أن معناه غير مفقود لمعنى شيء آخر ، أى أن الله هو علة ذاته . وهذا معنى الجواهر . إذن الله جواهر

والجواهر واحد ، إذ لو كان متكرراً لكان متصلاً بجواهر أخرى وكان مدركاً بها لا بذاته

والجواهر لا امتناه لنفس السبب

والجواهر اللامتناهى حاصل على ما لا يتناهى من الصفات . غير أننا لا نعلم من هذه الصفات سوى اثنتين هما الفكر والامتداد . الفكر ممثل فى النفوس الإنسانية ، والامتداد ممثل فى الأجسام

وليس من فارق بين الله وصفاته التى تكون فى مجموعها الكون . كل ما هنالك من فارق هو فى الوجهة التى ننظر منها . فإذا نظرنا إلى الله والكون من حيث عملية الخلق فالله هو « الطبيعة الطابعة » أى الخالقة والكون هو « الطبيعة المطبوعة » أى المخلوقة

وكل ما ما يصدر عن الله فهو يصدر « بالضرورة » ومن ثمة فالكون خاضع لقوانين دقيقة . والإنسان ، من حيث هو موجود فى الكون ، تصدر عنه الأفعال بالضرورة . وليس من

مبرر إذن أن نصف هذه الأفعال بالخير أو الشر ، أو أن نقسم الناس إلى أخيار وأشرار .

وهنا يثار سؤال : ما قيمة المعرفة الدينية ؟

مما لا شك فيه أن هذه المعرفة في مرتبة أدنى من المعرفة العقلية ، لأن المعرفة الدينية تعتمد على الحياة ، ولهذا فإن الوحي عند كل نبي يختلف باختلاف مزاجه البدني ومخيلته . ثم إن المعرفة الدينية تتجه إلى الجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل ، ولهذا فإنها تمتد بكل ما هو مخالف للعقل ، أى بالمعجزات

ونسأل : ما الذى يدفع سبنوزا إلى تقرير مثل هذه القضايا ؟

تحليل العصر لازم للجواب عن هذا السؤال . فعصر النهضة يتميز بحركة فى الإصلاح الدينى تلازمها حركة أخرى فى تغيير المجتمع وتحويله من مجتمع إقطاعى إلى مجتمع رأسمالى يستند إلى العلم الطبيعى . وكان لابد من تأسيس مذاهب فلسفية تروج لتمجيد العقل والقانون الطبيعى ، ومذهب سبنوزا أحد هذه المذاهب . ومن أجل ذلك حاز على إعجاب العلمانيين مثل القائد الفرنسى كوندى إذ عرض عليه أن يقيم بفرنسا ،

وأمر ألماني عرض عليه في نفس السنة منصباً بجامعة هيدلبرج .
وفي نفس الوقت تعرض لاضطهاد اللاهوتيين إذ أعده البروتستانت
رجلاً خطيراً . وهو لذلك لم يجرؤ على نشر بعض مؤلفاته .
فأهم كتاب له بعنوان « الأخلاق » لم ينشر إلا بعد وفاته ،
وكذلك « الرسالة اللاهوتية السياسية » نشرت هي الأخرى بعد
وفاته

وأدرك جوتفريد فيلهلم ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) طبيعة
الصراع بين العلمانيين واللاهوتيين ، وحاول أن يخفف من حدة
هذا الصراع وذلك بالكشف عن وحدة تمتص هذه المتناقضات
ونسأل : وأين هذه المتناقضات

يجيب ليبنتز إنها بين الطبيعة وما فوق الطبيعة ، بين الفرد
والمجتمع ، بين النظام الإقطاعي الهابط والنظام الرأسمالي الصاعد ،
بين الكنيسة والدولة ، وبين البروتستانتية والكاثوليكية
وليبنتز يوفق بين هذه المتناقضات بفضل ثلاثة مبادئ :
مبدأ السبب الكافي ، ونظرية المونادا ، والمونادات
كمراكز للقوة

« مبدأ السبب الكافي » معناه أن ما يوجد فإنما يوجد عن
سبب كاف . ويلزم من هذا المبدأ تمايز النتيجة من السبب .

ومن ثمة يستنتج ليبنتز مبدأ آخر « مبدأ اللامتيازات » ومعناه أن شيئين جزئيين لا يمكن أن يتشابهها تمام التشابه وإلا لم يتمايزا ، بل يجب أن يفترقا افتراقاً جوهرياً وإذا كان الافتراق جوهرياً فكيف يتحقق الاتصال بين النتيجة والسبب ؟

جواب هذا السؤال يستند إلى نظرية « المونادا » .

ونسأل : وما معنى « مونادا » ؟

اللفظ يوناني الأصل معناه الوحدة . والكون كله مركب من مونادات أى وحدات مستقلة قائمة بذاتها ، موجودات مغلقة على ذاتها ، فهى بلا نوافذ وبلا أبواب . ومن ثمة يمتنع الاتصال بين المونادات بعضها وبعض

ونسأل : إذا كان الاتصال ممتنعاً فكيف إذن يمكن

تطبيق مبدأ السبب الكافى

للجواب عن هذا السؤال يستعين ليبنتز بفكرتين . الفكرة

الأولى أن المونادا « قوة » متجهة إلى الفعل من تلقاء ذاتها ، أى من الباطن ، وأن أفعال كل مونادا متميزة تمايزاً جوهرياً من أفعال المونادات الأخرى ، وتمايز الأفعال مردود إلى تمايز المونادات . والفكرة الثانية أن هذه الأفعال المتباينة تتلاقى

بموجب « تناسق سابق » هو من صنع خالق منسق يسميه
ليبنتر « المونادا العظمى اللامتناهية » أى الله

وهذا التناسق السابق يلزم منه قبول الأوضاع الاجتماعية
والسياسية والاقتصادية القائمة من غير احتجاج ، وبالتالي
ليس من مبرر للتمرد أو الثورة على العقل أو الإيمان ، على
الكنيسة أو الدولة ، على البروتستانتية أو الكاثوليكية . وما يبدو
من تناقض بين هذه أو تلك إنما هو فى الحقيقة خداع
بصر ، إذ أن الكل منسق تنسيقاً مسبقاً منذ الأزل

وإن دل هذا المذهب التلفيقي على شىء فإنما يدل على
قدرة الفيلسوف ، أحياناً ، على شل فاعليات التناقضات
التي يكون من شأن الإحساس بها دفع المجتمع إلى التطور
والتقدم . ومع ذلك فتاريخ الفكر الإنسانى يدلنا على ضعف
هذه المذاهب التلفيقية

ففى إنجلترا يشتد تيار الفكر التحررى بفضل نمو الطبقة
الوسطى من التجار ، فيرفض الحق الإلهى للملك ، ويدعو
لديمقراطية القائمة على حق الملكية الفردية ، وللفصل بين
الكنيسة والدولة . وتتقدم البروتستانتية على الكاثوليكية بحكم

أنها — أى البروتستانتية — تروج لمبدأ الفحص الحر للكتاب المقدس . وهكذا يتم التلاحم العضوى بين ما هو مطلق ، ممثلاً فى العقيدة ، وما هو نسبى ممثلاً فى المسألة الاجتماعية . ويرز فلاسفة يعملون على بلورة هذا التلاحم وتعميقه . من بين هؤلاء جون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) . وقد اتجه إلى الفلسفة فى شتاء ١٦٧٠ على أثر مناقشات مع بعض أصدقائه حول مسائل أخلاقية ودينية . غير أنهم لم يوفقوا إلى حلها ، الأمر الذى دفع لوك إلى التساؤل عن مدى كفاية قدراتنا العقلية فى تناول هذه المسائل ، ومن ثمة عكف على البحث فى « المعرفة » مدة عشرين عاماً أتم فيها كتابه الشهير « محاولة فى الفهم الإنسانى » (١٦٩٠)

الفكرة المحورية فى هذا الكتاب ، أن العقل صفحة بيضاء . والمسطور فيه إنما هو آت من التجربة والحواس ، ومن ثمة فالأفكار التى فى العقل يمكن أن تنحل فى النهاية إلى إحساسات ظاهرة أو باطنة

ونسأل : هل من تطابق بين العقل والحواس ؟

يجيب لوك بالسلب ، ذلك أن الأفكار على نوعين :

أفكار بسيطة ترجع إلى الحواس ، وأفكار مركبة مردودة

إلى العقل . ومعنى ذلك أن العقل قادر على التركيب مستنداً في ذلك على طرق ثلاث : المضاهاة والجمع والتجريد . المضاهاة تتم بفضل معنى الإضافة ، والجمع بفضل التأليف بين الأفكار البسيطة ، والتجريد بفضل الانتباه إلى الصفات المشتركة بين الجزئيات .

والنتيجة المحتومة أن العقل لا يدرك المحسوسات مباشرة بل بواسطة ما لديه عنها من أفكار . وفي عبارة أخرى نقول إن العقل « يتصور » الأشياء دون أن يحسها . وتقرير « التصور » يفضي إلى المذهب العقلي . والمعروف عن لوك أنه أحد كبار ممثلي المذهب التجريبي الإنجليزى .

كيف إذن يمكن تفسير هذا التناقض ؟

تفسير هذا التناقض يكون بالمحافظة عليه . فليس ثمة « تجريبية بحتة » . ذلك أن التجربة في حاجة إلى تنظيم ، والتنظيم في حاجة إلى قوة رابطة هي العقل . ومبدأ لوك القائل بأن التجربة هي التي تنقش في العقل الأفكار معناه الحقيقي عدم مجاوزة التجربة ، أى عدم مجاوزة ما هو طبيعى إلى ما هو فائق للطبيعى

وهذا المعنى هو المطلوب في تنظيم المجتمع . فأساس المجتمع

عقد إرادى وتراض مشترك بين الناس . والغرض من هذا العقد الاجتماعى صيانة الحقوق الطبيعية ، ومنها حق الملكية . ومن ثم فالحق الإلهى للملك مرفوض بحكم أن هذا النوع من الحق مجاوز لما هو طبيعى ، واستبعاد هذا الحق من شأنه أن يخول للشعب خلع الملك إذا خان العقد

الثورة إذن مشروعة ، ومشروعيتها يلزم منها إحداث تعديل فى « المطلق » الذى يمنح الحق الإلهى للحاكم . إذ لم يعد الواقع المتطور قابلا لهذا المطلق

وبالفعل اندلعت الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ . ومهدت لها فلسفات تأثرت بفلسفة لوك فوجدت نفسها ملزمة بالكشف عن « مطلق » آخر يكون كفيلا باستيعاب الواقع المتطور . هذه الفلسفات « طبيعية » بالضرورة ، ظهرت عند من سماوا « بالموسوعيين » يدعون إلى عدم جدوى المذاهب الميتافيزيقية والدينية ، ويعولون على المعرفة العلمية كفتاح للتقدم والتطور . على رأس هؤلاء الموسوعيين دالامبير (١٧١٧-١٧٨٣) عالم رياضى وعضو أكاديمية العلوم . اشترك مع ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) فى إصدار « الموسوعة » غير أنه - أى « دالامبير » أثر العزلة على أثر حملات اللاهوتيين . ومع ذلك

لم يبق وحيداً ، إذ التف حوله طائفة من العلماء والفلاسفة من بينهم قولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) . تأثر بفلسفة لوك فاقتنع بأن للعقل حدوداً ليس في مقدوره أن يتجاوزها . ومن ثمة فالمسيحية ، من حيث هي دين يتجاوز الحدود العقلية والطبيعية مرفوضة . بيد أنه آمن بقوة تفوق قوة العقل الإنساني ، أى قوة فائقة للطبيعة ، وأثبت وجودها بدليل العلل الغائية . يقول « حين أرى ساعة يدل عقربها على الزمن أستنتج أن موجوداً عاقلاً رتب لوالها هذه الغاية . وكذلك حين أرى لوالب الجسم الإنساني أستنتج أن موجوداً عاقلاً رتب هذه الأعضاء » ويقول في موضع آخر : « إن الكون يحيرنى ، ولا يسعنى الاعتقاد أن توجد هذه الساعة ولا يكون لها صانع »

بجانب الموسوعيين ظهر فلاسفة ماديون . من أبرزهم لامترى (١٧٠٩ - ١٧٥١) . عرض نظريته المادية في كتاب بعنوان « الإنسان آلة » ، الفكرة المحورية فيه أن المادة هي جوهر الوجود ، وأن كل ما في الكون آلة تحكمها قوانين الحركة . ومن ثمة فليس من اختلاف جوهرى بين أفعال الإنسان وأفعال الحيوان ؛ كلها أفعال آلية . ويبقى أن افتراض وجود إله هو « افتراض لا لزوم له » على حد تعبير لاپلاس . وبذلك تتسم

المادية بإنكار المطلق الدينى . وتأسيس « مطلق طبيعى » اسمه
المادة

ومن شأن هذه النزعة الطبيعية أن تفسح المجال ليس فقط
للعقل بل للعاطفة أيضاً من حيث إنها ظاهرة طبيعية فى الإنسان
ليس من مبرر لمقاومتها أو كبتها كما ارتأى بعض فلاسفة العصر
الوسيط . وقد روج جان چاك روسو (١٧١٢ - ١٨٧٧)
لأهمية العاطفة ، وأصبح من أبرز ممثلى الحركة الرومانتيكية .
تحامل على العلوم من حيث هى نتاج عقلى ، وعلى الحضارة
من حيث هى ثمرة من ثمرات هذه العلوم . ومن ثمة فالإنسان
المتحضر . فى رأى روسو ، فاسد

وعلاج هذا الفساد كيف يكون ؟
بالعودة إلى حال الطبيعة ، حال الإنسان قبل أن يتمدن ،
حال إنسان الغاب ، أى حال الإنسان حيث العقل تابع
للإرادة

ونسأل : هل هذه العودة ممكنة ؟
يجيب روسو بأن ذلك محال . أما الممكن فهو حال المدينة
كيف ؟

بـ «عقد اجتماعى» تكون الصدارة فيه للإرادة الكلية . وهذه

الإرادة تتألف عندما يعدل كل فرد عن أنانيته وينزل عن حقوقه فيصبح الكل متساوين . وبذلك تكون الإرادة الكلية صادقة دائماً في جميع أحكامها فترقى إلى مستوى الإله ، ولا تقبل بجانبها أية ساطة دينية أخرى

والنتيجة المحتومة إقرار « دين طبيعي » يقوم على تأليه المجتمع فيتطابق ما هو مطلق — أى الدين الطبيعي — مع ما هو نسبي — أى المجتمع . ومن شأن هذا التطابق أن يمتنع معه التطور والتقدم ، وأن يلازمه « تسلط شمولي » يسقط الديمقراطية التي كان يدعو إليها روسو

ولكن هل من تبرير لهذه النتيجة المحتومة ؟
نعلم أن روسو هو واحد من أهل الفكر الذين مهدوا للثورة الفرنسية . ونعلم كذلك أن هذه الثورة إنما اندلعت لصالح الطبقة البورجوازية الصاعدة . وأن هذه الطبقة كانت في صراع مرير مع الطبقة الإقطاعية وطبقة رجال الدين المساندة لها . فلعله كان يتصور أن القضاء على هذا الصراع لا يتحقق إلا بدكتاتورية رأس المال !

ذاعت آراء روسو وغيره من فلاسفة الثورة الفرنسية ، وانتشرت في ألمانيا على التخصيص . وكانت ألمانيا ، وقتئذ ،

تعانى من تحكم الطبقة الإقطاعية ممثلة فى الأمراء والنبلاء ورجال الكنيسة ، ومن التمزق الداخلى بين الإمارات والولايات ، وضعف الطبقة البورجوازية الصناعية

وانحاز أهل الفكر من التقدميين ، فى ألمانيا ، للثورة الفرنسية . غير أن أصحاب السلطة السياسية لم يلبثوا أن وجهوا إليهم اضطهاداً عنيفاً . إذ صدر أمر من الحكومة فى بقاريا سنة ١٧٨٤ بحل جماعة حركة « التنوير » التى كانت تطالب بالقضاء على النظام الملكى ، وعلى طبقة النبلاء المساندة له . وبعد انتخاب ليوبولد الثانى إمبراطوراً سنة ١٧٩٠ اشترط عليه رجال الكنيسة حماية العقيدة الدينية . وفى سنة ١٧٩٣ تقرر حرمان الطلاب من تأسيس جمعيات ، وأيدت هذا القرار كل من بروسيا وسكسونيا . وفرضت الرقابة على أساتذة الجامعات ونفرت الطبقات الشعبية ، فى ألمانيا ، من هذه الإجراءات التعسفية . ولم يكن فى إمكانها إلا المقاومة السلبية تجلت فى اللامبالاة إزاء الحرب التى نشبت بين فرنسا والدول الألمانية ، وعلى الأخص بروسيا والنمسا . رفض الشعب التطوع فى الجيوش المقاتلة ضد فرنسا فأصدرت الحكومة أمراً بالتجنيد الإجبارى وارتأى الفلاسفة التقدميون من الألمان أن الفكر هو الوسيلة

الفعالة لتقويض النظام القائم

وفي مقدمة هؤلاء كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فيلسوف ألمانيا على التخصيص ، وفيلسوف الإنسانية على الإطلاق .
تأثر بمن سبقوه وجرى في تيارهم ، وتيارهم يدور على « دين طبيعي » يستند على العقل الإنساني ، و « عقد اجتماعي » يقوم على الإرادة الإنسانية . غير أن العقد الاجتماعي عند روسو وعند أصحاب الثورة الفرنسية قد تحول إلى مطلق وذلك بتأليه المجتمع ، وبالتالي إلى إيجاد تطابق بين المطلق والنسبي . وهذا التطابق من شأنه أن يفضي إلى تسلط شمولي بقضي على الإرادة الإنسانية أساس العقد الاجتماعي .

المطلوب إذن القضاء على هذا التطابق . وهذا لن يتحقق إلا بأن يظل النسبي عند مستواه دون أن يرقى إلى مستوى المطلق . في نفس الوقت يكون النسبي على علاقة متواصلة بالمطلق عبر كانط على حل لهذا الإشكال دونه في ثلاثة كتب رئيسية « نقد العقل الخالص » (١٧٨١) ، « نقد العقل العملي »

(١٧٨٨) و « الدين في حدود العقل الخالص » (١٧٩٣)

في الكتاب الأول يحدث كانط ثورة في مجال الفلسفة شبهها بالثورة التي أحدثها كوبرنيك في علم الفلك . محصلة هذه ثورة أن الأشياء تدور حول الفكر ، ولا يدور الفكر حولها

تفصيل ذلك : أن التجربة ضرورية لكل معرفة ، غير أنها ليست كافية . وعدم الكفاية مردود إلى أن التجربة في حاجة إلى تنظيم . والذي ينظم هو العقل بما لديه من معان يسميها كانط « مقولات » . هذه المقولات ليست مستفادة من التجربة ، غير أنها — أى المقولات — لا تنطبق إلا على التجربة ، وليس في إمكانها أن تتجاوز حدود التجربة .

ولماذا يكون هذا التجاوز محالاً ؟

لأن المقولات جوفاء ، هى مجرد قوالب تصب فيها المادة الآتية من التجربة

وبفضل هذين العنصرين : المقولة الجوفاء والمادة الحسية أو التجريبية تتألف الأحكام العلمية

والأحكام العلمية تتميز بأنها كلية ضرورية . والمقولة هى السبب فى أن تكون هذه الأحكام كذلك

مثال ذلك : ضوء الشمس يسخن الحجر . هذا الحكم علمى لأنه كلى وضرورى ، وهو كذلك بفضل « مقولة العلية » . وهذه المقولة ليست فى ضوء الشمس ولا فى الحجر ، وإنما هى فى العقل ، غير أنه ليس فى الإمكان استخدامها استخداماً « مشروعاً » إلا فى نطاق التجربة

وهذه المشروعية لها نتيجة محتومة هي أن البرهان الذى يعتمد على مبدأ العلية لإثبات وجود الله هو برهان زائف ، لأن الله ليس موضوع تجربة

وهنا يشير كانط سؤالاً هاماً: أليس من طريق آخر لإثبات وجود الله ؟

جواب كانط بالإيجاب ، والطريق الآخر ، فى رأيه ، هو طريق الأخلاق . وهذا موضوع كتاب «نقد العقل العملى» .

ويقصد كانط بالعقل العملى الإرادة . والإرادة قد تكون صالحة وقد لا تكون ، هى صالحة عندما نفعل بمقتضى «الواجب» دون ابتغاء منفعة أو اندفاع مع نزوة أو رغبة

والواجب ، من هذه الوجهة ، هو أمر مطلق . والأمر المطلق كلى بالضرورة لأنه قانون ، وخاصية القانون الكلية

والأمر المطلق يصيغه كانط فى صور ثلاث :

الصيغة الأولى : « اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانوناً كلياً للطبيعة » هذه الصيغة تفيد أن الفعل الأخلاقى يتميز بإمكان تعميمه ، مثال ذلك : هل

يجوز للذى يضيق بالحياة أن ينتحر ؟ إن مثل هذا الإنسان يريد أن يختصر حياته لأن آلامها تفوق لذاتها . فهو إذن يصدر هذا الحكم لأنه يحب لذاته . ولكن هل حب الذات يصلح أن يكون قانوناً كلياً ؟ إن هذه الصلاحية من شأنها أن تكون الحياة مناقضة لذاتها ، إذ هي — أى الحياة — تختصر ذاتها بالانتحار في حين أن من طبيعتها الاستطالة . الحكم بالانتحار إذن مناقض لنفسه فلا يمكن إطلاقاً تصوره على نحو كلي

الصيغة الثانية : « اعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أى شخص آخر كغاية لا كوسيلة » وهذه الصيغة تعنى أن الفعل الأخلاقي غاية في ذاته . مثال ذلك : هل يجوز اقترض المال والوعد برده مع العلم بعدم القدرة على رده ؟ كلا . إذ أن الإنسان ، عندئذ ، يعتبر الغير وسيلة لتحقيق أغراضه

الصيغة الثالثة : « اعمل كما لو كنت مشرع القانون » . وهذه الصيغة تؤلف بين الأولى والثانية فتنتهى إلى استقلال الإرادة ، ذلك أن هذا الاستقلال هو الخاصية التي تجعل من الإرادة قانوناً لنفسها ، ومن ثم تكون حرة .

غير أن الحرية ليست متوافرة في العالم الحسى المحيط بنا ،
لأن الظواهر الحسية يحكمها مبدأ العلية ، أى تحكمها الضرورة ،
والضرورة منافية للحرية . يبقى أن تقرير الحرية يفضى إلى
إمكانية انتماء الإنسان إلى عالم آخر غير حسى ، أى عالم
معقول

إذن الحرية تفترض وجود عالم معقول
ونسأل : هل من مبرر لافتراض هذا العالم المعقول ؟
جواب كانط أن المبرر من هذا الافتراض هو إثبات
وجود الله ونخلود الروح
فالفعل الأخلاقى « خير » بالضرورة لأن الخير هو مطابقة
الإرادة للقانون الأخلاقى

غير أن الخير على نوعين : خير خلقى وخير حسى
الخير الخلقى هو الفضيلة ، والخير الحسى هو السعادة
ومركب الخيرين يسمى الخير الأعلى
وهنا يتساءل كانط : هل الخير الأعلى ممكن التحقيق
في هذا العالم المحسوس ؟

جواب كانط بالنفى

لماذا ؟

لأنه ليس ثمة « علاقة عليّة » بين الفضيلة والسعادة
فالفاضل ليس سعيداً بالضرورة. والعالم المحسوس لا تعنيه
الفضيلة. والسعيد ليس فاضلاً بالضرورة ، بل إن طلب
السعادة قد يفسد الفعل الأخلاقي

غير أن الإنسان يشتهي تحقيق الخير الأعلى . فإذا لم يتحقق
في هذا العالم الحسي ، وهو لن يتحقق ، فلا بد من افتراض عالم
آخر مغاير للعالم الحسي ، أي عالم معقول ، يكون هو الضامن
لتحقق الخير الأعلى

بيد أن هذا التحقق يفترض شرطين : أولهما أن يكون في
إمكان الإنسان مواصلة ترقّيه اللامتناهي في عالم آخر ، بمعنى
أن يستمر وجوده وأن تبقى شخصيته إلى الأبد ، وهو ما نسميه
باسم خلود الروح . وثانيهما وجود « كائن عاقل » يكون هو علة
الارتباط المعقول القائم بين الفضيلة والسعادة. وهذا الكائن
العاقل لا بد أن يكون هو ذاته حاصلاً على القداسة والسعادة.

وهذا الكائن هو الله

إذن بفضل « الأخلاق » يثبت كائناً حرية الإنسان

وخلود الروح ووجود الله

وهذه القضايا الثلاث من موضوعات الدين

إذن الدين يقوم على الأخلاق ، والعكس ليس بالصحيح
وحيث إن الأخلاق واحدة لأنها تتصف بالكلية والضرورة ،
فالدين لابد أن يكون كذلك . ويبقى أن تعدد الأديان إنما
يكون من حيث الشكل . أما من حيث المضمون فالدين واحد ،
لأنه يقوم على الفعل الأخلاقي وليس على أى شىء آخر من
طقوس شكلية أو عبارات خارجية . يقول كانط « إن كل ما قد
يتوهم الإنسان أنه يستطيع عن طريقه أن يكسب رضا الله
— فيما عدا اتخاذ مسلك أخلاقي طيب في حياته — إنما هو
محض هذاء ديني ، أو مجرد عبادة زائفة لله » . ومن أجل ذلك
يؤول كانط الدين المسيحي تأويلاً رمزياً . خطيئة آدم ترمز إلى
التعارض بين مملكة الحرية ومملكة الضرورة ، والمسيح ليس
إلا تعبيراً عن المثل الأعلى الأخلاقي الباطن فينا ، والإله المتجسد
هو الفردوس الإلهي باطناً فينا . وهذه الرموز مطروحة في كتاب
« الدين في حدود العقل الخالص » وعند صدور الطبعة الكاملة
(١٧٩٣) تلقى كانط خطاب لوم رسمي من وزير المعارف
باسم الملك . ثم صدرت الأوامر إلى أساتذة جامعة كونيجسبرج ،
وهي الجامعة التي استقر فيها كانط ، بعدم تدريس الفلسفة
الكانطية . الأمر الذي دفع كانط إلى إرسال خطاب يعتذر

فيه إلى الملك فردريك وليم ، ويتعهد بعدم الكتابة في الدين بصفتة «تابعاً جد أمين لخلالة الملك» . وهذه العبارة قصد منها كانط أن تعهده مؤقت بحياة الملك . وبالفعل عاد إلى الكتابة في المسائل الدينية بعد وفاة الملك سنة ١٧٩٧ ، ونشر في العام التالي مؤلفاً بعنوان «صراع الملكات» أكد فيه استقلال العقل والأساس الخلقى للدين

ونسأل بعد ذلك : ما النتائج المترتبة على فلسفة كانط ؟
يترتب عليها أن «العقد الاجتماعى» لا يقوم على القانون الخلقى لأن المجتمع يدور في فلك العالم الحسى ، والعالم الحسى برئ من القانون الخلقى . وأغلب الظن أن هذا تبرير لما شاع في الثورة الفرنسية من أفعال وحشية

ويترتب عليها كذلك أن «العقد الاجتماعى» لا يستند على الدين ، لأن الدين يعتمد على الأخلاق . واستبعاد الأخلاق من تنظيم المجتمع استبعاد للدين في ذات الوقت . وهذا إيحاء للناس بعدم تأليه المجتمع . ومن ثمة تعود المسافة مرة أخرى بين المطلق والنسبى فيمتنع التطابق بينهما دون أن يمتنع تطلع النسبى إلى المطلق ، بمعنى أن القانون الخلقى ممتنع التحقق في مجال النسبى ، ولكنه ممكن التحقق في مجال المطلق

والتفت هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) ، وهو من الفلاسفة الألمان ، إلى هذا الديالكتيك الكنطي القائم بين المطلق والنسبي . والتفت كذلك إلى ألمانيا وهي منقسمة إلى ثمان وثلاثين حكومة ، وواقعة تحت سيطرة نابليون ، وقرر أن يستعين بالديالكتيك في فهم العصر الذي يعيش فيه . والعصر الذي يعيش فيه يدعو « للقومية »

وهنا يثار سؤال : ما هو مضمون هذه الدعوة القومية ؟ وفي عبارة أخرى نقول : هل الدعوة القومية لصالح الطبقة الإقطاعية ، طبقة الأمراء والنبلاء أم لصالح الطبقة البورجوازية الصاعدة ؟ واختار هيجل الدعوة للقومية من أجل تدعيم الطبقة القائمة ، وليست الصاعدة . والذي ألزم هيجل بهذا الاختيار رغبته العارمة في أن يكون « فيلسوف الدولة »

ولتبرير هذا الاختيار اتخذ من الديالكتيك منهجاً للتفكير والديالكتيك ، عنده ، يدور على مبدأين : التناقض والتغير

فكل « فكرة » تنطوي على ما يناقضها ، ومن شأن هذا التناقض أن يحدث تغيراً في الفكرة . وهذا التغير من شأنه أن ينقل الذهن إلى فكرة ثالثة تجمع بين الفكرة الأولى ونقيضها ،

والفكرة الجديدة ، بدورها ، تنطوى على ما يناقضها . ومن ثمة
ينطبق عليها منهج الديالكتيك
والفكرة ماذا تعنى ؟

هى « حالة من حالات الوعى » . غير أن الفكرة ليست
واعية بذاتها منذ البداية ، ولهذا فإنها تتطالع إلى أن تصبح واعية .
والفكرة ، عندما تصبح واعية ، ماذا تكون ؟
تكون روحاً مطلقاً . ولكنها لن تصبح كذلك إلا بعد
سلسلة من التحولات والتطورات طبقاً لقوانين الديالكتيك
وكل هذا يعنى أن الفكرة « وجود » . والوجود صفة مشتركة
بين جميع الموجودات المتنافرة : الدائرة وجود . والنبات وجود .
والإنسان وجود . والنتيجة أن معنى الوجود غير محدد وغير متعين .
وما هو غير محدد وغير متعين فكأنه ليس وجوداً ، وبالتالي
فإن الوجود ينطوى على « اللاوجود »

لدينا إذن فكرتان متناقضتان « الوجود » و « اللاوجود »
فما هى الفكرة الثالثة التى تجمع بينهما . يقول هيجل إنها
« الموجود »

وبما أن الموجود يجمع بين الوجود واللاوجود ، أى يجمع
بين نقيضين فهو إذن متغير ، لأن التناقض هو أساس التغير

والموجودات على اختلافها تكون « الطبيعة » أو عالم المادة ،
والمادة نقيض الروح . وعند هيجل الروح هو الأصل وليس
المادة . وبما أن الروح هو الأصل وهو البداية إذن فهو
مطلق ، أى هو الله

و « الروح المطلق » يكون على وعى بذاته من خلال
تجلياته . وهو ، فى البداية ، يتجلى فى الطبيعة ، والطبيعة ليست
هى التجلى الوحيد للروح لسبب بسيط وهو أن الطبيعة نقيض
الروح . والمنهج الديالكتيكى يشترط ضرورة تجاوز المتناقضات .
وهذه المجاوزة تتم بفضل التاريخ

ونسأل : ما التاريخ عند هيجل ؟

جواب : هو التقدم فى الإدراك الواعى للحرية ، وهذا
التقدم يخضع لقوانين الديالكتيك .

إذن تحقق الحرية « ضرورى »

والضرورة تفيد أن للحرية قانوناً يحكمها . ومن ثمة يكون
من العبث تعليل أحداث التاريخ بالصدفة أو الهوى أو العظمة
الذاتية .

وهنا يثار سؤال : ما دور الفرد والمجتمع والدولة فى صنع

التاريخ ؟

جواب هيجل أن لكل واحد من هؤلاء دوره . صحيح أن لكل واحد غاية يسعى لتحقيقها ، ولكنه أداة وسيلة لدى الروح المطلق لكي يحقق وعيه الكامل في نهاية المطاف . فالفرد أناني ، والأنانية لا تخضع لقانون . إذن القانون نقيض الأنانية . ومع ذلك فإنه من النقيضين يتكون المجتمع ، لأن القانون هو أصل العقد الاجتماعي ، وهو المنظم للأنانية ولكن الروح المطلق لا يتحقق تماماً في الفرد ، لأنه أناني ، ولا يتحقق تماماً في المجتمع كذلك ، لأن المجتمع يلزم الفرد باحترام القانون في حين أن الفرد ينبغي أن يلتزم باطنياً بالقانون . والدولة هي المؤسسة التي يشعر فيها الفرد بأنه ليس جزءاً قائماً بذاته ، وليس جزءاً ملتصقاً بأجزاء أخرى ، وإنما هو جزء من الكل .

وهنا يقرر هيجل أن المطلق يتجسد في الدولة على الإطلاق ، وفي الدولة البروسية على التخصيص .

ونسأل : لماذا الدولة البروسية على التخصيص ؟

جواب هيجل أن الروح المطلق يتحقق في الفلسفة تمام التحقيق ، وهو يقصد هنا الفلسفة الألمانية على الإطلاق ، وفلسفته هو على التخصيص ، ذلك أن الفلسفة اليونانية عبارة

عن دراسة المادة ، وفلسفة العصر الوسيط عبارة عن فلسفة الروح ، والفلسفة الألمانية تجمع بينهما في وحدة عليا وهكذا يتطابق المطلق مع النسبي تطابقاً تاماً ، ويتبع هذا التطابق بالضرورة اتجاه إلى الاستبداد أو التسلط الشمولى من الدولة نحو الفرد . ويتبع هذا التطابق كذلك أن هيجل هو « فيلسوف الدولة » وبذلك يقف هيجل ضد التطور الاجتماعى غير أن هذا الموقف ميثوس منه . فالتطور الاجتماعى أمر لا بد منه . ودليلنا على ذلك قيام الثورات عام ١٨٤٨ . ففى هذا العام قامت ثورة فى النمسا ، وفى عهد مترنخ ، بسبب تمتع النبلاء بامتيازات صارخة : إعفاء من الخدمة العسكرية ، واستثناء من الضرائب ، يصاحب هذا كله اضطهاد للفلاحين . وفى نفس العام تكونت فى فيينا لجنة مركزية للدفاع عن حقوق الشعب يساعدها برلمان منتخب ، فألغيت السخرة والفوارق القانونية بين النبلاء والعامه . وفى بروسيا كذلك قامت ثورة أرغمت الملك فردريك الرابع على إجراء بعض الإصلاحات الاجتماعية .

ورغم أن هذه الثورات قد أصيبت بنكسة إلا أن لها دلالة ، ودلالاتها أنها رمز على رفض تجميد النظم الاجتماعى

وقد صاحب هذه الفورات اتجاهات دينية وعلمية تحررية
تريد إحداث تغيير في المطلق الديني . وفي مقدمة هذه
الاتجاهات « نظرية التطور » لدارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢)
وقد طرحها في كتاب « أصل الأنواع » (١٨٥٩) . وبعد
اثني عشر عاماً أصدر مؤلفاً بعنوان « تسلسل الإنسان » أثار
فيه مسألة أصل الإنسان ، وكان قد تركها معلقة في الكتاب
الأول . وفي رأى دارون أن الفارق بين الإنسان والحيوان هو
فارق في الكم وليس فارقاً في الكيف . وسبب ذلك أن دارون
لا يفرق بين العقل والحس . فمن يملك الحس يملك العقل .
والحيوان عنده حس ، إذن فهو عنده عقل . ويترتب على هذا
أنه يمكن القول بأن الكائنات الحية على اختلافها إنما صدرت
عن أصل واحد ، وأن بقاء بعض الكائنات وتطوره إنما يتم
بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح .
والنتيجة المحتومة أن القيم الدينية والأخلاقية يمكن تفسيرها
بيولوجياً طبقاً لقانون الانتخاب الطبيعي . مثال ذلك : محبة
الوالدين لذريتهم تنشأ وتنمو من أجل المحافظة على النوع
الإنساني . والقول بعد ذلك بالعناية الإلهية في حاجة إلى إعادة
نظر . ودارون لا يقطع برفض هذا القول ، ولكنه يقف عند

حد « اللأدرية » بمعنى أنه لا يدري لأن « المسألة خارجة عن نطاق العقل »

وانتشرت هذه النظرية البيولوجية في إنجلترا لأنها تتفق مع الثورة الصناعية التي تتميز بتحكم الروح الفردية والمغامرة وعدم تدخل الحكومة

وفي هذا المناخ الفكرى والاجتماعى عاش كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) : ثورات اجتماعية واقتصادية بعضها يصاب بالنكسة ، وبعضها الآخر لا يصاب فيتقدم إلى الأمام . ويلازم هذه الثورات اتجاهات تحررية واتجاهات تزميتية عقائدية . ويتساءل كارل ماركس : هل من تفسير لهذه المتناقضات ويجد نفسه في مواجهة الديالكتيك الهيجلى ، فيقبله من حيث الشكل أو التكنيك ، ويرفضه من حيث المضمون ، تفصيل ذلك : إن الديالكتيك يفيد أن التطور مردود إلى أن أية فكرة إنما تنطوى على ما يناقضها ، وهذا التناقض هو الذى يدفع الفكرة ونقيضها إلى فكرة ثالثة تؤلف بينهما . وهذا مقبول

والديالكتيك ، من جهة أخرى ، له مضمون روحى ، بمعنى أن الروح المطلق هو الأصل والبداية في التطور . وهذا

مرفوض من ماركس . فاركس يرى أن الديالكتيك الهيجلى « مقلوب رأساً على عقب ، ويجب أن نقلبه من جديد » فالمادة هى الوجود الحقيقى ، وهى فى حركة متواصلة ، وحركتها محكومة بقوانين الديالكتيك . ثم يطبق ماركس هذا المبدأ على التاريخ الإنسانى فماذا يرى ؟

يرى أن التاريخ عبارة عن صراع الإنسان ضد الطبيعة . وبفضل هذا الصراع تنشأ الأنظمة الاجتماعية . والنظام الاجتماعى يقوم على النظام الطبقي ، بمعنى أن المجتمع جملة طبقات ، وأن هذه الطبقات فى صراع .

فى بداية التاريخ الإنسانى كان النظام شيوعياً ، ولم يكن ثمة طبقات . ثم نشأت الطبقات بفضل ظاهرة تقسيم العمل فتحول المجتمع الشيوعى إلى مجتمع عبودى . والصراع فى هذا المجتمع يدور بين السادة والعبيد ، الأمر الذى يؤدى إلى نظام جديد هو النظام الإقطاعى يمتاز عن سابقه بتحرير رقيق الأرض والعمال الزراعيين . غير أن الصراع ، عندئذ ، يقوم بين الإقطاعيين والفلاحين فتنشأ طبقة جديدة هى طبقة أصحاب الحرف اليدوية تتطور إلى أصحاب رؤوس الأموال بحكم الثورة الصناعية وظهور الصناعة الآلية . وفى مقابل الطبقة

الرأسمالية تنشأ طبقة البروليتاريا ويقوم بينهما صراع ينتهى
إلى الانتقال إلى النظام الاشتراكى
والنتيجة المحتومة أن التاريخ البشرى ليس إلا تاريخ
الصراع الطبقي

ونسأل : ما الذى يحدد هذا الصراع ؟
يجيب ماركس بأنه « قوى الإنتاج » و « علاقات الإنتاج »
وماذا تعنى قوى الإنتاج ؟
تعنى الموارد الطبيعية والآلات والعمل
وماذا تفيد علاقات الإنتاج ؟
تفيد أن العلاقات الاجتماعية إنما تتحدد بفضل قوى
الإنتاج . ومن ثم تتصف هذه العلاقات بأنها إنتاجية . وهذه
العلاقات ، بدورها ، تؤثر فى تكوين القيم الاجتماعية والحلقية
والدينية . وهذه القيم ، فى رأى ماركس ، تمثل « القشرة الفوقية »
للنظام الاقتصادى

والنتيجة المحتومة أن تغير قوى الإنتاج يؤدى إلى تغير القيم .
والذى يملك هذه القوى هو الذى يستطيع أن يتحكم فى القيم ويغيرها .
التاريخ إذن ليس من صنع الروح المطلق ، كما يتصور
هيجل ، وإنما هو من صنع البشر بشرط أن تم هذه الصنعة

فى ظروف اقتصادية . وهى ظروف ضرورية وإن لم تكن كافية . وعدم كفايتها مردود إلى لزوم توافر عنصر آخر هو الوعى الإنسانى . فمن غير وعى يكون من المحال تغيير النظام الاجتماعى تغييراً جذرياً

وهكذا يقف ماركس معارضاً لمطلق فوقى يتجاوز الحدود الإنسانية ، وداعياً لمطلق مادى يؤلف فيه بين المادة والفكر بشرط أن تكون الصدارة للمادة . ومن شأن هذا المطلق أن يدفع الطبقات المظلومة إلى الثورة ، أى أنه مطلق على مستوى الفعل وليس على مستوى التأمل والمشاهدة . وماركس فى هذا يتفق مع شعاره القائل بأن الفلسفة الحققة ينبغى أن تهدف إلى تغيير العالم وليس إلى فهمه أو تفسيره

وبفضل هذا المطلق الماركسى استطاع أصحاب الثورة الروسية فى أكتوبر ١٩١٧ أن يحدثوا تغييراً جذرياً فى المجتمع الروسى وذلك بالقضاء على التخلف والإقطاع وتأسيس دولة اشتراكية ولم يكن من المعقول أن تقف المطلقات الأخرى مكتوفة الأيدى أمام هذا المطلق الجديد . ولم يكن من المقبول أيضاً أن تقف هذه المطلقات بلا سند فلسفى يبررها . ودليلنا على ذلك المذاهب الفلسفية التى ذاعت فى العالم الغربى وفى الولايات

المتحدة الأمريكية .

فى العالم الغربى انتشرت نزعة وضعية كان قد دعا إليها
الفيلسوف الفرنسى أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧)
تقرر التطور ولكن من غير سند على صراع طبقى ، وتؤله
العلم الاجتماعى ولكن بعد أن تسلبه القدرة على إحداث الثورة .
ذلك أن المطلوب هو تثبيت الثورة الفرنسية لتدعيم الطبقة
البورجوازية الصاعدة . ولهذا كان كونت يلح على ضرورة
« النظام » . وفكرة النظام هى الفكرة الأساسية فى علم الاجتماع
السكونى Sociologie statique . وهذه الفكرة تستبعد
فكرة الثورة ، ولهذا فإن « فكرة التقدم » التى يدور عليها علم
الاجتماع الديناميكى S. dynamique تنافى فكرة الثورة ،
وتطرح كبديل لها - أى فكرة الثورة - فكرة « الإصلاح » التى
تستند على التعاون والتآزر وليس على الصراع والتناحر . ومن
أجل ذلك ينكر كونت فكرة « الحق » ويلح على قبول فكرة
« الواجب » . فكل فرد عليه واجبات إزاء المجتمع . وليس له
حقوق إزاء أحد . والنتيجة المحتومة - كما يقرر كونت - أن
أصحاب رؤوس الأموال هم أنخيار إذا عرفوا واجبهم وأدوه كما
ينبغي أن يكون . غير أن تأدية هذا الواجب لن تتحقق من غير

سند أخلاقى ، لهذا يرفع كونت الأخلاق إلى مستوى المطلق ويعول عليها فى تأسيس المجتمع

وتبنت هذه الدعوة الوضعية المدرسة الاجتماعية الفرنسية التى أسسها إميل دوركيم (١٨٥٨ - ١٩١٧) وتابعه « ليقى بريل (١٨٥٧ - ١٩٣٩) ، تأخذ هذه المدرسة على كونت خروجه على الفلسفة الوضعية بسبب دعوته إلى مطلق أخلاقى . ذلك أن الوضعية اتجاء فكرى يقنع بما هو كائن ويفسره ، ويرفض ما ينبغى أن يكون . ويترتب على هذه القناعة تساوى القيم ، فلا فضل لقيمة على أخرى ، ولهذا يؤسس ليقى بريل علماً وضعياً للأخلاق يسميه « علم العادات الأخلاقية » يكتفى بملاحظة القيم الأخلاقية وينتهى إلى أنها تختلف باختلاف المجتمعات ، وأنها جميعاً طبيعية . ومن شأن هذا الاتجاه أن يفضى إلى ما يمكن تسميته « بالشك الخلاق » أى فقدان الحماسة لأية قيمة خلقية ، الأمر الذى يؤدى إلى الحفاظ على النظام الاجتماعى القائم ، أى النظام الرأسمالى فى المجتمع الفرنسى وفى غيره من المجتمعات المشابهة له

ولهذا لم تقتصر الدعوة الوضعية على فرنسا وإنما امتدت إلى إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية

في إنجلترا تبني الدعوة هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣) .
فهو يذهب إلى استبعاد فكرة المطلق
لماذا ؟

لأن المعرفة الإنسانية ، في رأيه ، تقف عند حد الظواهر
الحسية والتجريبية

والنتيجة ماذا تكون ؟

أن الفكر نسبي بالضرورة

والنسبية ماذا تعني ؟

تعني أننا لا نذكر أية فكرة إلا بمعارضتها بفكرة أخرى

مختلفة عنها أو شبيهة بها ، وبالتالي لا يمكن إدراك المطلق لأنه

لا يوجد شيء خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه

ولكن إذا كنا لا نستطيع إدراك المطلق فهل معنى ذلك

أنه غير موجود ؟

جواب سبنسر : لا أحد يدري

العلم إذن موضوعه النسبي وليس المطلق

ونسأل : وما النسبي ؟

هو الواقعي ؟

وما الواقع ؟

إنه متطور

وقانون التطور ماذا يكون ؟

بقاء الأصلح وهو الأقوى

والنتيجة المحتومة تقدم الأقوياء وسقوط الضعفاء . وهذه النتيجة هي أساس تقدم النظام الرأسمالى . ولهذا كان من المؤلف أن « يرضى قسم كبير من أوروبا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر بأن يستمد إلهامه وإرشاده من هذا الفيلسوف » على حد قول المؤرخ الإنجليزى فيشر فى كتابه « تاريخ أوروبا فى العصر الحديث » .

وفى الولايات المتحدة الأمريكية ذاعت النزعة الوضعية . والذى أدى إلى ذيوعتها هو التاريخ الاجتماعى والاقتصادى لهذه البلاد ابتداء من إعلان الاستقلال سنة ١٧٧٦ . فقد كان الشعار السائد أن أمريكا هي أرض « الدولار » فلم يحرم العرف العام على أى مواطن أمريكى جمع الدولارات وتكديس الثروات واتخذت النزعة الوضعية شكلا جديداً اسمه « البرجماتية » ممثلة فى شارلس ساندرس بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) ووليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) ومتطورة إلى « وسلية » - instrume-

ntalism عند چون ديوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢)

فى الأصل اللغوى البرجماتية تفيد « ما هو عملى » واللفظ

من وضع بيرس

وما هو عملي هو تجريبي بالضرورة

ولكن أية تجريبية تلك التي يقصدها بيرس ؟

إن التجريبية ، عنده ، لا تقف عند حد الحس . ذلك أن

الإحساس ظاهرة نسبية وذاتية ، بمعنى أنه يخص الذات

المفردة ، ومن ثم تكون الحقيقة أمراً محالاً

غير أن الحقيقة ممكنة في رأى بيرس

وإمكان الحقيقة يلزم منه أن تكون الحقيقة موضوعية ومطلقة .

وعنوان كتابه « تثبيت الاعتقاد » (١٨٧٧) دليل على هذا الإمكان

ونسأل : ما « الاعتقاد » ؟

يجيب بيرس بأنه فكرة أو حكم يكون أساساً للقيام بعمل .

ولهذا فإن الاعتقاد مرتبط بالضرورة « بنتائج عملية »

ولكن ماذا يحدث عندما يأتى الاعتقاد بنتائج مخالفة لما نتوقعه ؟

بزوغ « الشك » ليس إلا

وماذا يترتب على الشك ؟

« بحث » عن بديل لهذا الاعتقاد . ويظل هذا البحث

قائماً حتى نعثّر على بديل

ومن أجل ذلك فإن البحث وسيلة للكشف عن الاعتقاد

والبحث عند بيرس هو المنهج العلمى .

والنتيجة بعد هذا ماذا تكون ؟

أن الاعتقاد نسبي بحكم قابليته للتغير . وهذه النسبية رد فعل ضد النزعة التزمتية أو القطعية dogmatism التى كانت تسيطر على أوروبا ، وكانت من عوامل هجرة الأوربيين إلى العالم الجديد وأن الاعتقاد ليس مطلقاً بحكم أنه غير مجاوز للتجربة

وهكذا يكون منطق المذهب عند بيرس مناقضاً لمقصده

وآثروليم جيمس أن يسير مع المنطق دون المقصد فربط

بوضوح بين الحقيقة من جهة ، والذاتية والنفعية والفردية من جهة أخرى ، خاصة وأن جيمس عاش فى الفترة التى استكملت فيها أمريكا نظامها الرأسمالى . وهو نظام يقوم ، فى بدايته ، على تمجيد الذاتية بفضل مبدأ المنافسة الحرة

فالبرجماتية ، عند جيمس ، تتخذ من « العمل » مقياساً

للحقيقة . فالفكرة صادقة عندما تكون مفيدة . ومعنى ذلك أن

النفع والضرر هما اللذان يحددان الأخذ بفكرة ما أو رفضها

والعمل منظوراً إليه من زاوية النفع والضرر لا يمكن

أن يصلح مقياساً موضوعياً . إذن هو مقياس ذاتى

والذاتية تعنى أن الخبرات متباينة . والتباين ، هنا ،

لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الوحدة ، لأن إدراك الوحدة يستلزم أن يكون المقياس موضوعيًا .

إذن التباين يظل عند مستوى « الكثرة » . ولهذا يبدو العالم ، أمام البرجماتى وكأنه « كثرى » pluralistic

ويلزم من الكثرية إنكار المطلق

و ذات يوم كان جيمس يتحدث مع أحد أصدقائه عن المذاهب التصورية ، ومن مميزاتها تقرير المطلق ، فإذا بجيمس يصبح فى وجه هذا الصديق قائلاً : ملعون هذا المطلق !

البرجماتية إذن تقبل الكون وهو فى حالة تشتت وتمزق وتفسخ ؛ وحدات جزئية من المحال إدماجها فى إطار كلى . ويترتب على ذلك أن من حق الإنسان أن يتعامل مع هذه الوحدات بالطريقة التى تستهويه والبرجماتية ، بهذا المعنى ، ليست إلا ترجمة أمينة للنظام الرأسمالى فى بكارته الأولى

غير أن الرأسمالية المرتكزة على المشروعات الفردية الخاصة لا يمكن أن يكتب لها الاستقرار . فالمنافسة الحرة غير المقيدة تضر ، فى نهاية أمرها ، بالمشروعات الخاصة . الأمر الذى يودى إلى ضرورة تكتلها واتحادها على هيئة شركات كبرى وبنوك وغرف تجارية فتنتهى الرأسمالية إلى مرحلة الاحتكار التى

يتم فيها تقسيم العالم بين الاحتكارات الدولية الكبرى . وتسمى هذه المرحلة بالإمبريالية . ومعنى ذلك أن الإمبريالية هي رأسمالية احتكارية يتم فيها تركيز الإنتاج وتصدير رؤوس الأموال إلى الخارج وتكوين احتكارات دولية ، وتقسيم العالم إلى مناطق نفوذ .

ويلزم من هذا التطور للهيكل الاقتصادي للرأسمالية تغيير في الفكر الفلسفي البرجماتي . فبدلاً من وحدات منفصلة تقوم وحدات متصلة ، وبدلاً من مطلقات متكررة يقوم « مطلق واحد » ووسيلة ديوي تعبير فلسفي رائع عن هذا التغيير . يأخذ من البرجماتية فكرة « العمل » كمقياس للحقيقة ، ويأخذ من هيجل الروح المطلق في صياغة جديدة هي « الكليات الموحدة » والعملية العقلية ليست إلا وسيلة للوصول إلى هذه الكليات من خلال الخبرة .

ولهذا يعترض ديوي على المذهبين التصوري والمادي ، المذهب التصوري idealism يرد الواقع إلى الفكر ، والمذهب المادي يرد الروح إلى المادة . غير أن كلا من المذهبين لا يبين لنا الأسباب التي تؤدي إلى الثنائية بين الواقع والفكر أو بين الروح والمادة

ومرد هذا العيب ، عند كل من المذهبين ، هو في الفصل
بين المعرفة والخبرة ، واعتبار التفكير عملية ثابتة أو « لقطة »
في صورة فوتوغرافية

ونسأل : ماذا يعنى ديوى بالخبرة ؟

إنها بصيرة تقوم على الفهم والإدراك . والفهم هو إدراك
العلاقات بين الأشياء . وهذا الإدراك لا يساعدنا فقط على فهم
الحاضر وإنما على التحكم في المستقبل

وإدراك العلاقات إذن ليس غاية في ذاته ، وإنما هو
وسيلة إلى غاية . والاتصال قائم بين الوسائل والغايات . ومن
شأن الاتصال أن يناقض الكثرة ويتجه إلى الوحدة

والوحدة المنشودة ليست مفارقة للخبرة ، وإنما هي محايثة لها .
ولهذا يرفض ديوى « ما هو فائق للطبيعة » أو « ما هو
لاهوتى » ويقف عند « ما هو طبيعى » ولهذا فإن المطلق المنشود ،
من خلال الوحدة ، هو « مطلق طبيعى » . ومن هنا يرفض ديوى
الاقتصار على دين من الأديان ويعلن إيماناً واحداً مشتركاً
لبنى الإنسان . يقول في ختام كتابه « إيمان مشترك » : نحن
نعيش الآن أجزاء من إنسانية تمتد جذورها إلى الماضى السحيق ،
وهى إنسانية قد تفاعلت مع الطبيعة . إن الأمور العزيزة علينا

في الحضارة ليست من صنع أيدينا ، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الإنسانية المتصلة ، والتي نكون حلقة من حلقاتها . ومهمتنا هي مسئولية حفظ تراث القيم الذي تلقيناه ، ونقله وتعديله ونشره ، حتى يتسنى لخلفنا أن يتسلمه أصلب عوداً وأكثر منا إيماناً وأيسر تناولا وأعظم انتشاراً مما تلقيناه . وفي هذا تقوم جميع العناصر لإيمان ديني لن يقتصر على فرقة أو طبقة أو جنس . وقد كان مثل هذا الإيمان في صميم القلوب الإيمان المشترك لبني الإنسان . ويبقى اليوم أن ينتقل هذا الإيمان من السر إلى العلن ويتخذ سبيله إلى التحقيق »

ونسأل : هل من صلة بين هذا المطلق الذي ينادى به ديوى وبين الوضع الراهن للرأسمالية في مرحلتها الاحتكارية ؟ إن من شأن الاحتكار تصدير رؤوس الأموال . وهذا التصدير يتطلب التحكم في الأسواق الخارجية تحكماً تسلطياً حتى لا تتمرد على هذا النوع من الاستغلال الاقتصادي . ولهذا فإن الاحتكارية في حاجة إلى أيديولوجية تروج لإزالة الفوارق والفواصل من جهة ، وإلى تجميد الأوضاع الاجتماعية من جهة أخرى ، وليس في الإمكان توفير الإزالة والتجميد إلا بأن ترقى الأيديولوجية المطلوبة إلى مستوى المطلق . ومن

خلال المطلق يمكن خلق ضمان لبقاء التسلط
 وقد وجدت الاحتكارية في فلسفة ديوى إمكانية تحقيق
 إزالة الفوارق والفواصل فتبنت هذه الفلسفة وروجت لها في كل
 مكان . وكان لا بد بعد ذلك من إيجاد منظمات دينية تحيل
 هذه الفلسفة إلى مطلق ديني . غير أن هذه الإحالة تتطلب
 كخطوة أولى تذويب الفوارق بين أصحاب المعتقد الواحد ،
 وكخطوة ثانية تذويب الفوارق بين المعتقدات كلها
 ومن أجل تحقيق الخطوة الأولى تشكلت منظمات دينية في
 المسيحية باسم « مجلس الكنائس العالمي » وفي الإسلام باسم
 « الحلف الإسلامي » أو « المؤتمر الإسلامي »
 والحلف الإسلامي وليد الساعة أما مجلس الكنائس العالمي
 فقد تم تأسيسه عام ١٩٤٨ ولهذا نقصر الحديث عليه
 وقد عقد هذا المجلس عدة مؤتمرات ابتداء من عام ١٩٤٨
 حتى عام ١٩٦٦ بعضها انصب على إمكانية تذويب الفوارق
 بين الطوائف المسيحية ، والبعض الآخر انصب على دراسة
 « مناطق التغير الاجتماعي السريع » وقد حصرها في قارات ثلاث :
 أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، ودور الكنائس في هذه المناطق
 وفي عام ١٩٥٥ قدم المليونير الأمريكي جون روكفلر

« منحة » لهذا المجلس من أجل دراسة هذه المناطق . وتفرغت « لجنة الكنيسة والمجتمع » - وهي إحدى لجان هذا المجلس لهذه المهمة - بقيادة رئيسها بول أبرخت . وفي عام ١٩٦١ أصدر هذا المفكر كتاباً بعنوان « الكنائس والتغير الاجتماعي السريع » يجمع فيه ما يقصده مجلس الكنائس العالمي من التغير الاجتماعي السريع في القارات الثلاث، ويبين الدور الذي ينبغي أن تقوم به الكنائس الموجودة في هذه المناطق

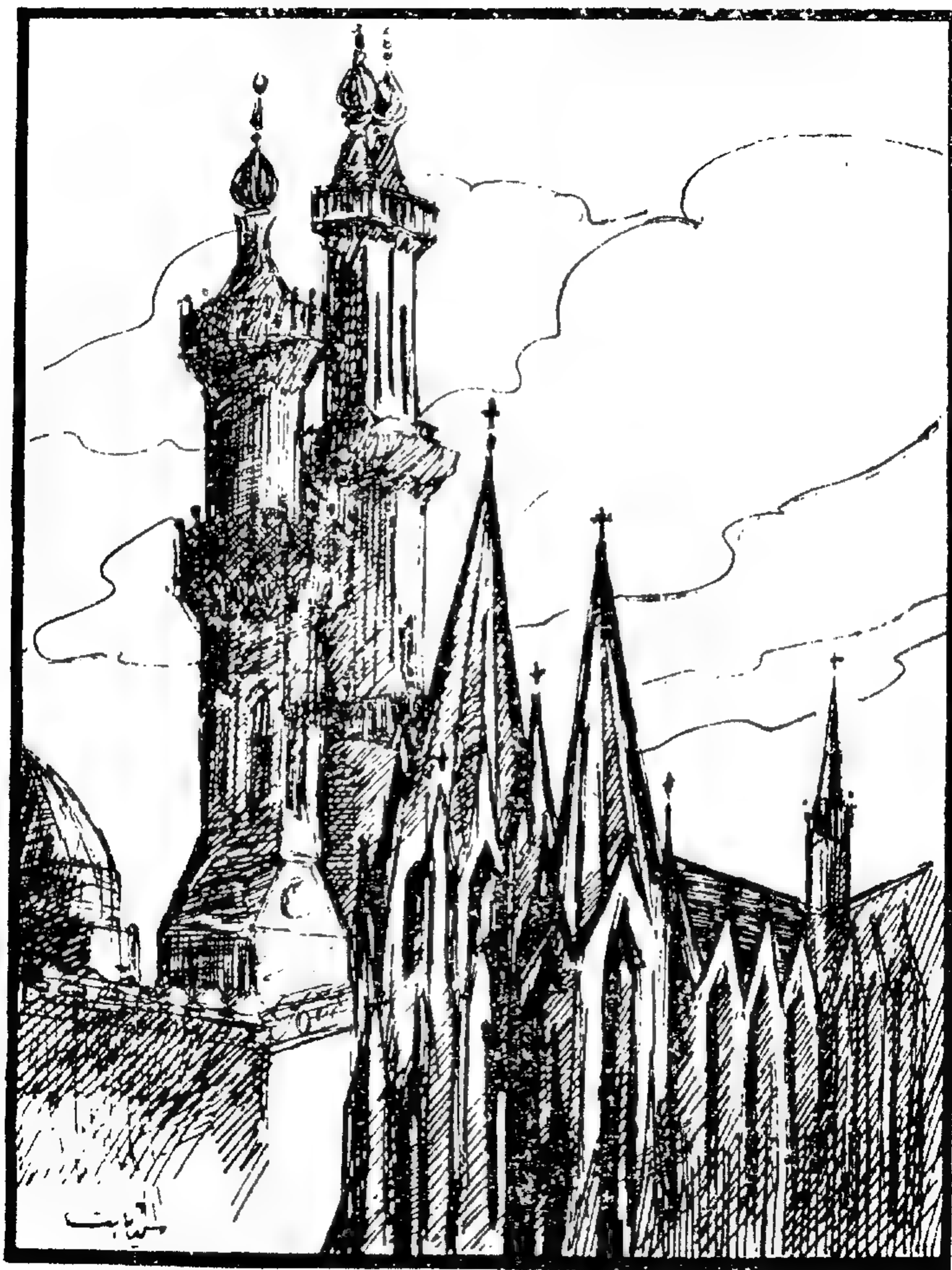
يقول أبرخت إن التغير الاجتماعي السريع يدور على التصنيع والهجرة من الريف إلى المدينة وما يتبع كل هذا من آثار اجتماعية واقتصادية وأخلاقية

أما مهمة الكنائس فتدور على الكشف عن حكم الله في هذا التغير

فما هو حكم الله ؟

يعلن أبرخت صراحة - وهذا الإعلان ليس تعبيراً عن رأى أبرخت وإنما هو تعبير عن رأى المجلس - أن حكم الله يرفض هذا التغير الاجتماعي السريع الحادث في الدول النامية . ونسأل : لماذا ؟

يجيب أبرخت بأن هذا التغير مرفوض دينياً بحكم أنه يقوم



على التصنيع ، والتصنيع رجس من عمل الشيطان لسببين :
السبب الأول أن تحكم الصانع في الآلة يملؤه غروراً
فينظر إلى ذاته كأنه هو الخالق

والسبب الثاني أن التصنيع يؤدي إلى وفرة في المال . وهذه
الوفرة ضارة باعتبار أن المال أساس كل الشرور
وهذا هو ما يقرره مؤتمر أرنولد زهان المنعقد عام ١٩٥٦ ،
ومؤتمر تسالونيكى عام ١٩٥٦ ، وهى من مؤتمرات المجلس
والهجرة من الريف إلى المدينة من مستلزمات حركة التصنيع .
غير أن هذه الهجرة تؤدي إلى أخطار جسيمة . فالعقائد الموروثة
تراجع إلى الوراء . وعلاقة الإنسان بربه تصلب بالضعف
والتفكك . ولهذا يدعو المجلس الكنائس إلى ضرورة التدخل
لوقف هذه الهجرة

ولنا على هذه القرارات تعليق . فالمعروف عن مناطق التغير
الاجتماعى السريع أنها تميل إلى الأخذ بالأسلوب الاشتراكى
في معالجة مسألة التنمية الاقتصادية . وهذا الأسلوب مناقض
للأسلوب الرأسمالى

لهذا من المألوف أن تفتن الرأسمالية ، ممثلة في شخص
روكفلر ، إلى ضرورة الدفاع عن كيانها إزاء المد الاشتراكى

في القارات الثلاث . ومن أساليب الدفاع تصدير « مطلق ريفي » تحجر به عملية التغير الاجتماعي السريع

ونسأل : كيف يمكن أن يتحقق هذا التحجر ؟

جوابنا أن هذا التحجر يتحقق عندما تسلم مناطق التغير الاجتماعي السريع ذات الأسلوب الاشتراكي بأن ثمة تناقضاً بين الدين والاشتراكية . والذي يساعد على إبراز هذا التناقض التلازم القائم بين الاشتراكية على الإطلاق والاشتراكية الماركسية على التخصيص . فليس في الإمكان استبعاد الفكر الماركسي عند الأخذ بالحل الاشتراكي

فهل من سبيل إلى إزالة هذا التناقض ؟

ليس من حل إلا تطوير الفكر الماركسي

والحوار الدائر بين الفاتيكان والماركسيين من شأنه أن يحدث تطويراً ما . وقد تحقق هذا الحوار عندما أنشأ الفاتيكان أمانة خاصة ، من أجل الذين رفضوا المطلق اللاهوتي ، برياسة أسقف فيينا الكاردينال كونج . وفي سالزبورج نظمت جمعية القديس بولس حواراً بين اللاهوتين وأقطاب الفكر الماركسي في الفترة ما بين ٢٦ أبريل إلى ٣ مايو ١٩٦٥ . وقال روجيه جارودي ، عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي :

« لقد تعلم كل منا في هذا الاجتماع أن يسجل أجوبة الآخرين .
 وفي عصر الذرة ينبغي أن يتغلب الحوار على العنف » وأعلن
 الفيلسوف الماركسي جيلبر موري في كلمته أن « قول الماركسيين
 بأن الدين مقولة أيديولوجية لا ينطوي على أى استخفاف .
 فكل وعى اجتماعي ، بما في ذلك وعى الماركسيين هو انعكاس
 للعلاقات الاجتماعية القائمة . إن الدين والكنيسة والمؤمنين ليس في
 الإمكان اعتبارهم قوة سلبية . فهم يلعبون دوراً فعالاً في النضال
 من أجل السلم والتقدم » .

وأكد ريدينج ، وهو أحد المشاركين في حركة الكهنة العمال ،
 أن تصوير الشيوعية للمستقبل إنما هو تصوير رائع إذ هي
 تنفع الإنسانية بأمل جديد تجاه الرأسمالية السيئة ذات الاتجاه
 المحافظ وجموح السباق الأثافي نحو الربيع . ومن هنا مصدر
 قوة الشيوعية المثيرة للحماس

غير أن هذا الحوار لن يكون مثمراً وخصباً ما لم يلتفت
 إلى تطوير آخر أحدثه فيلسوف العصر : جان بول سارتر عندما
 عقد قراناً بين الماركسية والوجودية في كتاب صدر له عام ١٩٦٠
 بعنوان « نقد العقل الديالكتيكي » في ٧٥٥ من القطع
 الكبير . في هذا المؤلف الضخم يرى سارتر أن الذوبان يمكن

أن يتم بين الوجودية والماركسية . والغريب في هذه الرؤية أنها على غير الشائع والمألوف

فمن الشائع أن كلا من الوجودية والماركسية يعادى الآخر .

فالوجودية ترى أن الفرد غاية في ذاته وليس وسيلة . ولهذا فهي

تشور على طغيان الجماعة سواء تمثل هذا الطغيان في صورة

سلطة دينية أو سلطة فكرية . ثم هي بعد ذلك وفوق ذلك

ضد دعاة « التمدد » لأنها ترى أن المذاهب تقيد الأفكار

بتطبيقها على كل شيء وهي لا تنطبق أبداً عليها إلا إذا لجأ أصحابها

إلى التلويح والاعتساف . ولهذا لم يكن في الإمكان خلق فلسفة

وجودية واحدة صحيحة مطلقة . فهناك أكثر من فلسفة وجودية

فمن الوجوديين من هو مؤمن كزعيمهم الأول سيرن كيركجور

(١٨١٣ - ١٨٥٥) الذي نشأ بالدينمرك . غير أن الدين

عنده فعل وتغير وتجديد متواصل وليس مياها راكدة أو جبلا

تغطيه الثلوج . فإيمانه ليس نموذجاً ولا يلزم به أحداً من المؤمنين

ومن الوجوديين من لا يؤمن مثل مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ؟)

كبير فلاسفة الألمان في القرن العشرين

ومن الشائع أن الماركسية تلغى حق الفرد في جانب حق الجماعة

أو حق الدولة ، لأن الفرد عندها آلة في جهاز كبير ، والخروج

على هذا الجهاز رجعية وضلال مبین ، ثم إن الماركسية بعد ذلك وفوق ذلك « مطلق » يقدم تفسيراً أبدئياً للمشاكل الفلسفية الجوهرية بيد أن الفيلسوف الحق ليس في إمكانه أن يقف عند حد الشائع وللمألوف ، بل هو ، بالضرورة ، يتجاوز هذا الحد من أجل البحث عن الأفكار في بكارتها الأولى ، في عقل مبدعها ، وقبل أن تتناولها عقول الآخرين بالتشويه والتحريف وهذا ما فعله سارتر كما يقول هو بنفسه

كان في العشرين من عمره . وكان ذلك عام ١٩٠٥ . وكان المناخ الفكري السائد معارضاً للماركسية . فلم يكن من حق أحد أن يقرأ مؤلفات كارل ماركس إلا من أجل غرض واحد هو رفضها ودحضها . ولكن سارتر كان قد قرر منذ بداية التفلسف أن يكون حراً . وليس في إمكانه أن يلتزم برأى وهو مقيد مقدماً بعقيدة معينة ، أى بمطلق

وعلى هذا الأساس عكف سارتر على قراءة مؤلفات ماركس . بدأ بكتاب « رأس المال » ثم ثناه بكتاب « الأيديولوجية الألمانية » . ولم يكن مطلب سارتر من القراءة فهم الكلمات المكتوبة ، فهذا مطلب ميسور بالنسبة لأي فيلسوف ، وإنما المطلب الأهم هو الفهم الذي يغير أنفسنا ، أو هو الفهم

الذى يدفعنا إلى أن نجاوز ما في أنفسنا . بيد أن هذا المطلب لم يتحقق له بفضل الكلمات المسطورة وإنما بفضل الالتفات إلى الحركة العمالية التي كانت تحيا الماركسية . إن ماركس كان يرصد حركات العمال وإرهاصاتهما ولكنه لم يكن يتحرك مثلهم . كان يسجل كعدسات التصوير محنة العمال في النظام الرأسمالي ، ولكنه لم يكن يحيا هذه المحنة . ومع ذلك فقد كان ماركس موقفاً في تصويره للطبقة الصاعدة في القرن العشرين وهي الطبقة العاملة

ويرى سارتر أن الفلسفة التي تصلح للدفاع عن الطبقة الصاعدة في أي عصر هي فلسفة هذا العصر ، وهي فلسفة حية بالضرورة . ولهذا فالفلسفة الماركسية ، في رأيه ، هي فلسفة القرن العشرين ثم يسأل سارتر نفسه من حيث هو فيلسوف وجودي : والوجودية ماذا يكون مصيرها أمام الماركسية ؟

يجيب فيقول بأن الوجودية ليس أمامها إلا أحد أمرين : إما أن تحكم على نفسها بالانقراض وإما أن تذوب في الماركسية والوجودية ليس من الممكن أن تنقرض لأنها تلتزم بالواقع وبما هو عيني

إذن ليس أمامها إلا الذوبان في الماركسية ، ولكن أمة ماركسية؟

والذى يدفع سارتر إلى هذا التساؤل هو التفرقة التى يقيمها بين ماركسية ماركس وماركسية الشيوعيين . أو بشكل أدق الماركسية المعاصرة . فالثانية تخالف الأولى فى أنها (أى الماركسية المعاصرة) متحركة وليست مرنة . مغلقة وليست مفتوحة

وأحد حدود التحجر هو الحكم على الواقع من خلال مجموعة من الأفكار والمبادئ المسبقة . والحد الثانى هو فقدان الإنسان لوجوده . فالإنسان ينبغى أن يعرف وجوده . ومعرفة الإنسان لوجوده هى فى ذات الوقت معرفة بالتاريخ الإنسانى . والدليل على ذلك ، فى رأى سارتر ، أن التاريخ ظل يتحرك دون أن يكون على دراية بأنه يتحرك حتى ظهر ماركس فى منتصف القرن الماضى ، وكان كل همه أن يجعل التاريخ يشعر بحركته . ويشعر باتجاه هذه الحركة

ثم يتساءل ماركس : ما التاريخ ؟
يجيب بأن التاريخ ليس جملة أحداث متفرقة وإنما هو كل يشملها ، يؤثر فيها ويتأثر بها . وهذا الكل ليس محدداً ، ومع ذلك فهو فى طريقه دائماً إلى التحديد دون أن يتحدد . واللاتحديد يفيد التطور

الكل إذن متطور . والكل المتطور يتميز من الكل غير

المتطور . إذ أن الثاني يساوى مجموع أجزائه بينما الأول لا يساوى مجموع أجزائه ، وإنما يساوى مجموع كلياته . ومع ذلك فهذه الكليات جزئية ، وفي صراع مع بعضها البعض . ومن هنا فإن الكل المتطور ينطوى على صراع . وهذا الصراع إذن هو السمة المميزة للحركة التاريخية ، أى للحركة الديالكتيكية . وهو الذى يمنع هذه الحركة من التحجر

أما الماركسية المعاصرة فقد انتهى بها الأمر إلى تجميد هذه الحركة بفضل ما اكتفت به من عامل واحد هو العامل الاقتصادى لتفسير الظواهر . ويرى سارتر أن الماركسية المعاصرة بهذه التجميد هى على خلاف مع الماركسية الأصيلة . ودليله على ذلك خطاب أنجلز إلى بليخانوف جاء فيه « إن الموقف الاقتصادى وحده ليس يكفى . فالناس هم صناع التاريخ . وهم فى صناعتهم هذه إنما يتأثرون بمواقف متباينة ، والموقف الاقتصادى ليس إلا واحداً منها »

وفى نفس هذا الاتجاه يسير ماركس إذ هو يقرر أن منهجه يذهب من « المجرد إلى العيى » . والعينى ، عنده ، يفيد وضع الوقائع والظروف والشروط فى ترتيب مسلسل بحيث تبدو الوحدة بين هذه المجموعات أو الكليات

ويحاول سارتر أن يطبق هذا المنهج على بعض الأفكار مثل فكرة الشعب فيقرر أن هذه الفكرة تصبح مجردة عندما نعزلها عن فكرة الطبقة . وهذه الفكرة ، بدورها ، تكون جوفاء عندما نتجاهل العناصر التي تتكون منها الطبقة مثل الأجر ورأس المال . وهذه العناصر بدورها تستند إلى وقائع معينة ترتبط بإمكان معين ويحدها زمان معين . ومن ثم نستطيع أن نستكشف الخلافات الجوهرية بين شعب وآخر ، وبالتالي نستكشف أصالة كل شعب على حدة . وهذه الأصالة تختفي عندما نفرط في التعميم وكما أن التعميم يعجز عن كشف أصالة المجتمعات البشرية كذلك هو عاجز عن بيان أصالة الفرد . ويضرب سارتر مثالا لذلك بوضع العامل في المصنع . فهذا العامل يقوم بعمل معين وسط مجموعة منتجة ، ثم هو يقيم في حى تتجمع فيه كتل بشرية متلاصقة . وكل كتلة لها تأثير يميزها عن غيرها . وهذه العلاقات الإنسانية ليس في الإمكان تجاهلها . وسارتر يأخذ على الماركسية المعاصرة هذا التجاهل ، إذ هي تتعامل مع هذه العلاقات وكأنها على مستوى أفقى بينما هي في الحقيقة تقع على مستوى رأسى . فالعامل ، عندما يبيع قوة عمله في المصنع ، لا يتحول إلى شيء . إن له وجوده الخاص ، ووجوده

في المصنع يؤثر فيه بالقدر الذي يؤثر هو فيه . وبالتالي تظل
 الأفعال وردود الأفعال رمزاً على استحالة النظرة الأحادية
 إلى مشاكل العمال . والالتزام بالنظرة الأحادية يفضي إلى
 تكوين وحدة استاتيكية ، بينما المفروض أن الوحدة في طريقها
 إلى التوحيد دون أن تتوحد . ومعنى ذلك أن الوحدة ينبغي
 أن تكون في حالة تمزق متواصل . والسبب في هذا التمزق مردود
 إلى تداخل الذاتية مع الموضوعية

الذاتية مردودة إلى الإنسان ، والموضوعية مردودة إلى الوسط
 ونسأل : ما الوسط ؟ وما الإنسان ؟

يجيب سارتر : الوسط جملة الظروف المادية والاقتصادية
 والحضارية . والإنسان هو الكائن الذي يتجاوز الوسط .
 وإمكانية المجاوزة تنطوي على إمكانية الاختيار . وبذلك يكون
 مجال الاختيار هو المجال الذي ينطلق منه الإنسان لكي يتجاوز
 الوسط ، أي الوضع الراهن

ونسأل : وما الذي يدفع الإنسان إلى الاختيار ؟

هل هو الوسط ؟

أبداً ، لأن الوسط وضع راهن

إذن هو شيء آخر غير الوسط

إنه المشروع

والمشروع ماذا يكون ؟

بالتعريف السلبي نقول إنه رفض للوسط . والرفض هنا لا يفيد معنى التدمير ، وإنما يفيد معنى التغيير

وبالتعريف الإيجابي نقول إن المشروع هو ما يحتاج إليه الإنسان . والإنسان ، عندما يحتاج ، يتجه بالضرورة إلى ... وهذا « الاتجاه إلى » هو فعل . والفعل قيمته فيما يحدثه من تغيير والتغيير ينصب على ماذا ؟

إنه ينصب على الإنتاج ، لأن الإنتاج هو الطريق إلى إشباع الحاجة عند الإنسان . ولا بد أن يكون الإنتاج في مستوى أقل من مستوى الحاجة وإلا انتهى المشروع ، وبالتالي انتهى وجود الإنسان

وقلة الإنتاج تعني « ندرة » السلعة . وأمام هذه الندرة يصعب على الناس أن يكونوا مسالمين ، ومن ثم ينشأ الصراع . الصراع إذن هو محصلة الوسط والمشروع

الوسط موضوعي والمشروع ذاتي . والتداخل بينهما يمنع كل من الموضوعية والذاتية من أن تكون مطلقة ويتبع ذلك سؤال بالضرورة : أين مكان الذاتية من الموضوعية ؟

يجيب سارتر بأن الذاتية هي حد وسط بين لحظتين من لحظات الموضوعية . ولهذا تكون وظيفة الذات تغيير موضوعية قائمة من أجل تأسيس موضوعية جديدة . وهذا التأسيس إبداع . ومن ثم يمكن القول بأن التاريخ هو الإبداع البشري

والإبداع على الضد من الحتمية . والماركسية تنادى بالحتمية التاريخية ، وسارتر يرفض هذا النداء لأنه متعارض مع الطبيعة الديالكتيكية للتاريخ

ولكن ما الذى يدفع الماركسية إلى الاعتقاد بالحتمية ؟
الجواب : إنكار الماركسية للديالكتيكية العقل . فالعقل قانونه الديالكتيك بالضرورة ، لأنه إن لم يكن كذلك فكيف يمكن لعقل ليس ديالكتيكياً أن يدرك حركة ديالكتيكية ؟
وعندما أنكرت الماركسية ديالكتيكية العقل وقعت فيما رفضته : ثنائية وأحادية

ثنائية لأنها أقامت تعارضاً بين العقل والوجود . إذ كيف يمكن للمعرفة وهى جزء من كل أن تدرك الكل ؟ وبذلك تمتنع المعرفة . مع أن الماركسية ترفض هذه النتيجة

وأحادية لأنها أحالت العقل إلى الوجود فتحولت المادية الديالكتيكية إلى مادية آلية ، مع أن الماركسية على الضد من الآلية والفكرة المحورية للمادية الآلية أن الإنسان فى الطبيعة « موضوع » مع أنه فى حقيقة الأمر « ذات » وبالتالى فإن التاريخ لا يمكن أن يكون « إنسانياً » بل يكون « طبيعياً »

والسؤال بعد ذلك : كيف يمكن للإنسان وقد امتصته الطبيعة أن يكون على وعى بذاته وبالطبيعة ؟ وكيف يمكن للعقل البشرى أن يمارس عملية « التوحيد » وهو فى حالة سلبية

بينما عملية الفهم عملية إيجابية ؟

وفي رأى سارتر أن الجواب عن هذين السؤالين ليس ممكناً إلا بتقرير أن الإنسان « ذات » ، وأن العقل البشرى دياكتيكى بالطبيعة والأساس العقلى للعقل الدياتكتيكى هو التوحيد . والتوحيد عملية لا تكتمل أبداً وإلا توقفت الحركة الدياتكتيكية . ومع ذلك فإن عملية التوحيد تفضى إلى تكوين تصورات كلية . غير أن هذه التصورات الكلية هي جزئية فى ذات الوقت . ولهذا فإن كليات العقل الدياتكتيكى فريدة فى نوعها

وفلسفة سارتر ، من هذه الزاوية الجديدة ، هى الأخرى فريدة فى نوعها . إنها تعبير عن أزمة « المطلق » فى القرن العشرين ، إن الإنسان محكوم عليه أن يبحث عن المطلق دون أن يجده

* * *

هذه هى قصة الفلسفة

وهى قصة غريبة

فبدايتها معروفة ولكن نهايتها مجهولة ما دام الدياتكتيك

دائراً بين المطلق والنسبى

وعندما يتوقف الدياتكتيك عن الدوران تنتهى القصة

فهل من نهاية لهذا الدوران ؟

لست أدري

رقم الإبداع	١٩٨٥ / ١٨٢٨
الترقيم الدولى	٩٧٧-٠٢-١١٨٢-٦
ISBN	

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

١ / ٨٣ / ١٨٦

۸۰/۱۶۳۳۸۰۳

قرش جتیه
۲۰

